المنطق الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

(رسالة في الصيام)

١٨٣-{يا أيها الذين ءامنوا كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون}

الذين ءامنوا بالآخرة، وأن العذاب قادم للنفس كما أن العذاب والقتل يمكن أن يأتيا البدن في الدنيا فلابد من سبب لاتقاء ذلك.

{كُتب عليكم الصيام} الصيام وقاية للنفس من عذاب الآخرة. ووقاية لها من شرّ الدنيا واستغراقها النفس في البدن واستهلاكها فيه.

{كما كُتب على الذين من قبلكم} فلا تقولوا: لو صمنا لهلكنا. فإن من قبلكم صاموا، وها أنتم ذرية من بعدهم، فالصيام لن يخرّب عمران الدنيا، ولو كان يخربها لما بقيت ذرية ولا بلدة للصائمين والواقع بخلاف ذلك.

{لعلكم تتقون} المقصد من الصيام. الصيام غير مطلوب لذاته، لكنه وسيلة لغيره. والله وضع الوسائل والمقاصد. مَن صام ولم تحدث في التقوى، فهو كمَن يأكل ولا يشبع ويشرب ولا يرتوي وينكح ولا نسل له ولا عائلة.

١٨٤-{أياما معدودات} خطّها في المصحف: {معدودت} بستّة حروف. ما معنى ذلك؟ عدد حروف {أياما معدودت} هو ١١ حرفاً. هذه الآية تتحدث عن الصيام خلال الأحد عشر شهراً من السنّة، على الأقلّ يوماً واحداً كل شهر. وهو صيام التطوع، هو مكتوب ولذلك جعل فيه الفدية. والآية التي بعد هذه في صيام رمضان، وهو مكتوب كشهر كامل. فيكون الصيام المكتوب: يوم في الشهر وشهر كامل.

فقوله {أياما معدودات} يدلّ على أن العدد محصور، وإلا فإن ذكر قيد {معدودات} بعد كلمة {أياما} لغو، لأن {أياما} لابد أن تكون معدودات بالضرورة إذ لا توجد مجموعة أيام إلا وهي معدودة من حيث الواقع فإن الدنيا كلها أيامها معدودة والإنسان أجله مسمّى فأيامه معدودة، فليس المقصود العدّ مطلقاً، بل المقصود حصر العدد. فقوله {أياما معدودات} يدل على وجود عدد معين لهذه الأيام، عدد محدد، فما هو؟ حيث أنه لم يبيّنه بغيره، بحثنا عنه في ذاته، وإذا ذاته أحد عشر حرفاً مخطوطة، كما أن البسملة ١٩ حرفاً في الاعتبار بالرغم من أن "الرحمن" نطقاً فيها ألف لكنها خطاً بغير ألف فأُخذ العدد بحسب الخطّ لأنه نبوي الأصل، كذلك هنا نأخذ {معدودت} بدون الألف في العدّ لأنها هكذا في الخطّ. وهذا معقول أيضاً، لأن الصيام المكتوب مثل الصلاة المكتوبة من حيث أنها على مدار العام، فكذلك {كُتب عليكم الصيام} على مدار العام. فجاء بأحكام الصيام الأطول أي خلال

الأحد عشر شهراً أولاً، ثم ثنّى بذكر شهر رمضان وقال {فمن شهد منكم الشهر فليصمه} فهنا أمر بصيام الشهر، بينما في الآية محل النظر قال {أياما معدودات..وأن تصوموا خير لكم}، ففرق إذن بين صيام الأيام المعدودات، وصيام شهر رمضان، فرق في الآية وفرق في التفاصيل وفرق في العدد. إذا أخذنا {معدودت} بحسب خطّ المصحف تكون ٦ أحرف، وإذا أخذناها حسب النطق تكون ٧ أحرف، وذلك على اعتبار مَن يقول بأن رمضان قد يكون ٣٠ أو ٢٩ يوماً، فإن كان ٣٠ نصوم ٦ أيام، وإن كان ٢٩ نصوم ٧ أيام من سائر العام حتى يتم الميزان بصيام السنة كلها.

في صيام الأيام المعدودات لم يذكر عِلّة خاصة للصيام كما ذكره في رمضان، بل جعله مندرجاً تحت المقصد العام للتقوى، وقوله {وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون}. بينما في رمضان ذكر مقاصد أخرى وعلل أخرى مثل {شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءان..فمن شهد منكم الشهر فليصمه} فرتّب صيام شهر رمضان على ما أنزل فيه من القرءان والفرقان. إذن الصيام على مدار العام أمر خاص وخير ونافع بإذن الله بحد ذاته، قرءان أو لا قرءان، الصيام خير للنفس العالِمة.

{فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعِدّة من أيّام أُخَر} هنا جعل قيمة الأيام متساوية، لأن العبرة ليست بنوعية اليوم بل بنفس الصيام وكمّية أيامه، لذلك ساوى بين الأيام في القيمة، وهكذا بدأ {أياما معدودات} فنسبها للعدد، بينما في رمضان نسب الشهر لرمضان وما أُنزل فيه من القرءآن والفرقان. وهذا يشبه الصلاة، فتوجد الصلاة المكتوبة (تنبيه: من الخطأ تسميتها الفريضة من وجه، فالقرءآن مفروض لكن الصلاة مكتوبة وبين الفريضة والمكتوبة فرق سندرسه إن شاء الله لاحقاً. "الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً" "إن الذي فرض عليك القرءان") وتوجد الصلاة النافلة، فالمكتوبة كيفية الأصل مؤقتة بالشمس دلوكاً وفجراً، لكن النافلة الأصل فيها العدد بالثلثين والنصف والثلث من الليل. كذلك هنا في الصيام لكن بالعكس، فالصيام العام نظار إلى العدد، {أياما معدودات}، لكن الصيام الخاص ناظر إلى صفة، {شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرءان}. صيام رمضان لا يمكن تعويض أيامه بغيرها بالحقيقة لأن العبرة فيه هي نفس رمضان، لكن صيام

{مريضاً أو على سفر} كما قال في المزمّل في الجانب الكمّي للصلاة، "علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله". فهذا شاهد آخر على التوازي بينهما.

{مريضاً أو على سفر} فالصحيح المقيم عليه المحافظة على يوم صيامه الذي يختاره لنفسه ضمن أيام الشهور الأحد عشر. هذا وجه. الوجه الآخر، مَن كان مريضاً أو على سفر خلال شهر ما فلم يستطع بيُسر صيام أي يوم من أيامه، فليصم يوماً آخر من أي شهر آخر. السنة ٣٦٠ يوماً قمرياً، والشهور قمرية. رمضان ٣٠ يوماً فهو بثلاثمائة يوم في الميزان لأن الحسنة بعشر أمثالها. فتبقى ستّة أيام لتكون السنة كلها في حكم الصيام، ومن هنا نأخذ كلمة {معدودت} كستّة حروف تشير إلى

هذه الأيام الستّة المضافة إلى رمضان ليصير الصيام في حكم ٣٦٠ يوماً. فتكون الخمسة من كلمة {أياما} إما مضافة إلى ذلك في حال-كما هو الاحتمال-كان رمضان ٢٩ يوماً، فيجبرها بيوم آخر، أو كإضافة ورع لجبر النقص الذي قد يدخل على بقية أيام الصيام. لكن بحصر المعنى، كلمة {معدودت} ستّة حروف فتدلّ على أن عدد هذه الأيام الحصري والأصلي هو ستّة، ورمضان شهر، فهذه ٣٦ يوماً في العام فحكمها ٣٦٠ في الميزان بفضل الله، فيأتي العبد يوم القيامة كأنه صام العام كلّه، فيقيه الله شرّ النار كما وقى نفسه شرّ الدنيا بالصيام.

{وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين} الفدية للخلاص من أمر لازم، مثل قوله في جزاء الذين كفروا في الآخرة "ليفتدوا به من عذاب". وذلك لأن الصيام هنا مكتوب على الذين ءامنوا، فهو لازم لهم بحكم إيمانهم. والفدية هنا مثل قوله في العقبة أنها "فكّ رقبة. أو إطعام في يوم ذي مسغبة. يتيماً ذا مقربة. أو مسكيناً ذا متربة". فطعام المسكين أقلّ فدية، فوقها طعام اليتيم، وفوق الإطعام كله فكّ الرقبة. فكما أن النفس تريد فكّ رقبتها من النار يوم القيامة، فكذلك فكّ الرقبة في الدنيا وقاية من ذلك. وكما أنها تريد أن لا تأتي يوم القيامة في حكم اليتيم الذي لا ناصر ولا مأوى له، فكذلك جاء إطعام اليتيم في الدنيا ليكون وسيلة لذلك. وكما أن النفس تريد أن لا تتألم في ذاتها في الآخرة، فكذلك جعل إطعام المسكين فدية لأن كل النفوس مساكين في الآخرة إلا مَن أطعمها الله كما جاء في قول أصحاب النار لأصحاب الجنّة "أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين". مَن أراد الإحسان في الصيام، فعليه أن يُطعم ما كان سيأكله هو إن لم يصُم لمسكين، فهذا هو الذي صام وأحسن. {وعلى الذين يطيقونه} أي يطيقون الصيام، لكنهم لا يريدون الصيام، فالمخرج من المكتوب هو {طعام مسكين}. باعتبار آخر، الصائم هو المسكين، فأنت تصوم حتى تصبح في حكم المسكين وحين تأكل طعامك لتكن نيّتك إطعام المسكين الذي هو أنت، فتنال بذلك أجر الصائم وأجر مطعم المسكين ولا تأكل شهوة وتخلصاً من الجوع فقط وإلا فأنت لم تعقل حكمة الصيام أساساً، فإن بدنك هو المسكين ونفسك هي الخليفة فيه والحاكم عليه، ولبّ الصيام فتح الفرق ما بين النفس والبدن لك، فأنت في الآخرة العليا بنفسك وفي الدنيا ببدنك، والصيام يأتي لإغلاق البدن حتى تنفتح النفس وتتميّز ويظهر الفرقان بينهما، وعليه يكون المسكين هو بدنك الجائع المتبتّل ذلك اليوم، فالدنيا كلها يوم واحد والغد هو الآخرة وتنال قسطاً من تمثيل هذه الحقيقة في كل يوم من أيام صيامك، فالنهار وهو وقت الصيام يمثّل نهار الدنيا بالنسبة للبدن، والليل بالنسبة للبدن هو بالعكس نهار النفس وظهورها وإشراقها فالأكل في الليل حين ينتهي الصيام يمثّل أكل النفس طعام الجنّة في الآخرة حين يخرج من ليل الدنيا. فنهار البدن هو ليل النفس، وليل البدن هو نهار النفس.

{طعام مسكين} وذلك "من أوسط ما تطعمون أهليكم" لتكون من المحسنين.

{فمن تطوّع خيراً فهو خير له} تطوّع خيراً بطعام مسكين حتى وإن صام فهذا التطوع في الإطعام خير له. وليس المقصود: فمن تطوع بالصيام فإنه مكتوب ولازم، وكذلك لأنه قال بعدها {وأن تصوموا خير لكم} فإن كان التطوع هو اختيار الصيام فلا معنى لأن يقول بعدها {وأن تصوموا خير لكم} لأنه إن كان قد تطوع بالصيام فقد أثبت له الخيرية {فمن تطوع خيراً فهو خير له} فيكون قوله بعدها {وأن تصوموا خير لكم} تكرار لا يضيف شيئاً. بل الفاء من {فمن تطوع} مرتبطة بقضية الفدية، {فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً} أي مَن صام وتطوع خيراً بطعام المسكين فهو خير له.

{وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون} الشرط هو العلم، فمن كان عالِما سيعرف أن الصيام خير له، وبالتبع سيعرف أن التطوع بطعام المسكين مع الصيام خير له. فأي علم هذا؟ العلم بالنفس والدار الآخرة. فالصيام علامة أولي العلم بحقيقة النفس والدار الآخرة. والصيام خير لنا، {خير لكم}. فالصيام ليس لأن الله يريد منك شيئاً له هو تعالى، بل هو لنفسك، "من جاهد فإنما يجاهد لنفسه"، كما أنك إذا اهتممت ببدنك في الدنيا فأنت تفعل ذلك لبدنك، كذلك إذا اهتممت بنفسك للدار الآخرة فأنت تفعل ذلك لنفسك. كتاب الله دليل النفس لسعادتها في الدار الآخرة.

١٨٥-{شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرءان هُدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومَن كان مريضاً أو على سفر فعِدّة من أيّام أخر، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ولتُكملوا العِدّة، ولتكبّروا الله على ما هداكم، ولعلكم تشكرون}

ذكره للأمر بالصيام، واستثناء المريض والمسافر، دليلان على أن الصيام المقصود هنا غير الصيام المقصود في الآية السابقة. وكونه بدأ بجعل الصيام كيفي الأصل وهو {شهر رمضان} وما ارتبط به، يدل على أن لهذه الأيام خاصّية ليست لغيرها من الأيام، لكن قوله بعدها {فعدّة من أيام أخر} و {لتكملوا العدّة} يشير إلى أن للصيام مطلقاً خاصية عددية، أي العدد فيه هو المقصود لأن الاعتبار فيه أخروي لا علاقة له بالدنيا أصلاً وما فيها، أي الصيام ناظر إلى الأبدية لا إلى الزمنية إلا عَرضاً وتبعاً. وهذا ما سبق من قولنا أن صيام ٣٦ يوماً في السنّة هو العدّة الكاملة حتى يكون الوزن في الآخرة كأن النفس صامت دهرها الدنيوي كله. فأقصى ما نعرفه من هنا هو أن لرمضان فضل إضافي زيادةً على العدّة، لكن من تيسير الله تعالى الخاص به أنه جعل للمريض والمسافر عذراً وسيجبر الله له ما فاته من أيام رمضان من هذا الجانب الكيفي الإضافي في الأيام الأخر والله على كل شيء قدير وحينها يكون مثله مثل المهاجر الذي مات في الطريق فقد "وقع أجره على الله"، وذلك ذكر {لا يريد بكم العسر} في هذه الآية لأن المفهوم منها أهمّية صيام رمضان خصوصاً ولأنه رمضان، فيظهر نوع من العسر فدلّ في الآية على انتفاء العسر بما ذكره من أمر العِدّة والأيام والأخر.

ثلاث مقاصد لصيام رمضان منصوصة في الآية. كل واحدة تبدأ بحرف اللام التعليلية.

المقصد الأول {ولتُكملوا العِدّة} ستة أيام خلال السنة، وشهر رمضان من ثلاثين يوماً، أو ما يوصل إلى ذلك، فهذه ٣٦ عملاً و٣٦٠ في الميزان الرحماني. فمن تيسير الله أنه جعل للنفس هذه الأحكام حتى تأتي يوم القيامة متجرداً خالصة من البدن والدنيا في الميزان.

المقصد الثاني {ولتكبّروا الله على ما هداكم} هدانا إلى ماذا؟ إلى {القرءان هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان}. فهنا ثلاثة أمور: الأول {القرءان هدى للناس}، الثاني {بيّنات من الهدى}، الثالث {الفرقان}. فقوله {شهر رمضان الذي أنزل فيه} يعني حين يتفصّل: أنزل فيه القرءان هدى للناس، وأنزل فيه بينات من الهدى، وأنزل فيه الفرقان. هذه الثلاثة تجمع الثلاثيات الواردة في أمر كلام الله. مثل "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء"، ومثل "ومن الناس مَن يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير". فالثلاثة توازي الثلاثة باعتبار ما. فالله هدانا لكلامه كله، أمثال من كلامه كله بإنزال القرءان والبينات من الهدى والفرقان. فالمقصد الأول تجرّد النفس عن البدن والدنيا، والمقصد الثاني تكبير الله بوسيلة كلام الله فإن النفس حين تنظر إلى ربها بحسب ما تراه في الدنيا فسترى قليلاً لأن "متاع الدنيا قليل" وهي فانية "كل مَن عليها فان"، فمن لم يعرف ربّه إلا بعين الدنيا ومرآتها فسيراه صغيراً بل ومتصغّراً لا متكبّراً لأن الدنيا تتصغّر مع الزمن بالنسبة للفرد "ومَن نعمّره ننكّسه في الخلق". لكن النفس حين ترى ربها بمنظار كلامه وبعين الآخرة ومرآتها الدار الأبدية فإنه يتكبّر في عينها كما قال مثلاً "وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها" ونعمته وحيه "ما أنت بنعمت ربك بمجنون"، وكذلك مثلاً "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي"، وقال "الروح من أمر ربي" فأهل الكلام الله والوحي والروح والنظر بعين الآخرة يتكبّر ربهم في عينهم دائماً لأنهم يرون أن علمهم قليل ويطلبون الزيادة في العلم مطلقاً "قل رب زدني علماً" إلى ما لا نهاية. لذلك قال {لتكبّروا الله على ما هداكم} فقارئ كتاب الله بتعقّل يكبّر الله مع كل حرف يقرأه بل ولو لم يقرأه فهو يرى اسم المتكبّر دائماً لأن مثله الأعلى العلم هو الله تعالى والله علمه لا حد له وذاته لا حد لها. قال "ليذكروا الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام" وهي الأبدان وكل ما في الدنيا فإن البدن من الدنيا ولذلك سُمّيت البهائم "بُدن" وجسم الإنسان "بَدَن" كقوله لفرعون "اليوم نُنجّيك ببدنك"، فذكر الله على البدن، لكن تكبير الله على الهداية الكلامية، فالله مذكور في الفانية لكنه متكبّر في الآخرة الباقية العالية. هذا المقصد يدلّ على أن الصيام مرتبط بقراءة كتاب الله ودراسته وتعقله وتعلمه، أي هذا العمل هو أهمّ وأول الأعمال في الصيام، فالصيام انقطاع عن الطعام والجماع من أجل الاتصال بالكلام والاجتماع بروح الله تعالى وأمره.

المقصد الثالث {ولعلكم تشكرون} المقصد الأعلى والذي بقية المقاصد أشبه ما تكون بدرجات للصعود له، هو مقصد الشكر. فالصيام كله وكل ما فيه يتلخّص في جعل النفس في مقامين، مقام

التقوى {لعلكم تتقون} ومقام الشكر {لعلكم تشكرون}. التقوى اتقاء النار، الشكر حالة الجنّة. وليس وراء ذلك للنفس مطلب. قال "اتقوا النار"، وقال في أصحاب الجنّة "قالوا الحمد لله".

١٨٦-{وإذا سألك عبادي عنّي فإني قريب أجيب دعوة الداعِ إذا دعانِ فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون}

ذكره الدعاء ما بين آيات صيام، فإن ما قبل هذه عن الصيام، وما بعدها عن الصيام، يدل على أن دعوة الصائم هي المستجابة بالأخصّ.

{وإذا سألك} النبي. صاحب كلام الله. من أعمال الصيام الذهاب إلى صاحب كلام الله وسؤاله عن الله وأمره وكلامه وشؤونه، فالتعلّم من أعمال الصائم، سواء كان تعلماً من الكتاب وهو ما أشار إليه في الآية السابقة، أو تعلّم من علماء الكتاب وهو ما يشير إليه هنا، وهذا الترتيب هو نفسه الوارد في سورة الكهف مثلاً حين قال أولاً "اتل ما أوحي إليك من الكتاب" وبعدها "اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم" من الذين لا يبتغون الدنيا بدينهم وأهل الذكر والآخرة.

{عنّي} عن نفس الله، وعن أمر الله، وعن شؤون الله، وعن كلام الله. كل ذلك واحد لأنه كله عن الله. خلاصة الدين الذكر والدعاء، فجاء الذكر في الآية السابقة بذكر القرءان، وجاء الدعاء هنا، فالذكر معرفة الله على ما هو عليه، والدعاء إعطاء النفس ما تريده لتصير على ما هي عليه بالإمكان والاحتمال فتبلغ أقصى كمالها وتمام نورها "ربنا أتمم لنا نورنا". "اذكروني أذكركم" فمن ذكره كما هو، جعله كما هو.

{فإني قريب} من سأل النبي عن الله، فالله قريب. من سأل الشيطان أو سأل هواه عن الله، فالأمر بالضدّ من ذلك.

{فإني قريب أجيب دعوة الداعِ إذا دعانِ} حتى لا يتوهم أحد أن القرءان نزل ليصنع مسافة بين الله وعباده، دلّهم على قربه بالاسم وإجابته بالفعل دعوة الداعِ إذا دعاه هو ولم يدعُ غيره أو مَن دونه. فقوله {قريب} اسم للذات، وقوله {أجيب} فعل، فالقريب بالاسم والإجابة بالفعل. من ورد النبي، صدر عنه وهو داع لله، وإلا فلم يرد على النبي حقاً.

{فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي} الاستجابة لدعوة الله، فاستجابة الله دعوتك كاستجابتك دعوته ويعفو عن كثير وهو ذو الفضل العظيم، مثل "اذكروني أذكركم". والإيمان باسم الله، فمن آمن باسم الله أتمّ الله نور نفسه. الاستجابة للحكم، والإيمان بالعلم، الذي نزل من الله بوسيلة رسوله ورسله. " استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم".

{لعلهم يرشدون} مقصد هذه الآية وما فيها من أحكام وعلوم هو إيصال النفس إلى مقام الرشد. فالصيام وكل ما فيه وما يتصل به وسائل لإيصال النفس إلى التقوى والشكر والرشد. الأعمى

والضال مَن ينظر إلى الوسائل بانفصال عن الغايات، ولا ينظر للوسائل بعين الغايات ليتأكد من أنه يقوم بالوسيلة على وجهها وأنه يتخذ الوسيلة السليمة أصلاً. هذا من الفروق بين الفقه القرآني والفقه البشري، فالفقه القرآني متعلّق بالعلم وموصل إلى الغايات النفسية الكمالية، لكن الفقه البشري قوانين شكلية النظر فيها إلى الأوامر والأشكال فقط فلا علم ولا مقاصد نفسية تكميلية وتنويرية.

١٨٧-{أُحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، هن لباس لكم وأنتم لباس لهن، علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم و فتاب عليكم وعفا عنكم ، فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم}

هذه الآية من التيسير. التشريع على درجتين، للأقوى والأضعف. فالأصل والأقوى أنه في ليلة الصيام لا رفث إلى النساء ونهار الصيام معلوم، أي الأصل لا طعام ولا جماع، حتى تنسدّ شهوات البدن بالكلّية، فإن البدن إنما هو تنفّس وطعام من باب الإدخال وفضلات وجماع من باب الإخراج، والتنفس والفضلات ضرورات طبيعية، فبقي الطعام والجماع كوسائل للذّة الشهوانية، فالدنيا في الحقيقة لبّها هو الطعام والجماع وما سوى ذلك خدم لهذين، فإذا انقطع الصائم عن الطعام والجماع فقد انقطع عن الدنيا. فجاء الصيام الأعلى بجعل ليلة الصيام مثل نهارها في باب الجماع تحديداً وأما في الطعام فجائز، فيكون نهار الصيام لا طعام ولا جماع، وليلة الصيام لا طعام ولا جماع في الأكمل للأقوى ولا طعام فقط للأضعف وهو خير أيضاً. والفهم يقتضي في أيام الصيام غير المتصل كشهر رمضان أن الأعلى هو الانقطاع عن الطعام وعن الجماع في ليلة الصيام ولعل هذا أصل فكرة مواصلة الصيام المنقولة من عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وأما الانقطاع تماماً عن الطعام والجماع لمدّة ٣٦ يوماً فالجماع ممكن، وأما في الطعام فقد ورد مثله عن بعض الصالحين من أمم مختلفة، وأصله هو إرادة تخليص الصيام من كل شائبة، لكن هذا من الجهاد العظيم للنفس وهو أمر فردي، لكن أصله قرآني لأن صاحبه يريد تحقيق فكرة الصيام بأقصى درجة ممكنة.

{وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر} فهذا حكم ليلة الصيام، من الليل السابق على يوم الصيام إلى فجر يوم الصيام، يجوز الأكل والشرب.

{ثم أتمّوا الصيام إلى الليل} أي لا طعام ولا مباشرة النساء. لذلك قال "أياما معدودات" واليوم ضد الليلة، "سيروا فيها ليالي وأياماً" "سبع ليال وثمانية أيام". فالليل أولاً واليوم يتلوه، هذا اليوم الكامل القمري. الآية تقول {إلى الليل} وليس إلى "غسق الليل" كما في الصلاة "لدلوك الشمس إلى غسق الليل". فالليل أقلّ من غسق الليل، فحيث أن الغسق ذهاب قرص الشمس مع أشعتها، فالليل بمجرّد ذهاب قرص الشمس وهو غروب الشمس.

{ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد} فكرة أخرى متعلقة بالصيام، وهي العكوف في المساجد، أي الاستقرار في مكان واحد والمقام فيه ما أمكن. وهذا من أعمال الصائم. المقصود

بالقصد الأولي هنا بالمساجد أي مساجد بيوتكم، لأنه لا يتصوّر النهي عن مباشرة النساء في المساجد المفتوحة للعامّة أصلاً. فليكن في بيتك مسجد، ولا تباشرها وأنت عاكف في هذا المسجد. فالمسجد مظهر الدار الآخرة في دار الدنيا، والعكوف فيه عبارة عن نوع انتقال للنفس من شهود الدنيا وأعمالها إلى شهود الآخرة وأعمالها، لذلك ينبغي أن لا يكون في المسجد أي شيء من أعمال الدنيا وشؤونها ما استطعت، ومن أبرز أعمال الدنيا مباشرة النساء وكذلك بالنسبة للمرأة مباشرة الرجل من أعمال دنياها "هُن لباس لكم وأنتم لباس لهن".

{تلك حدود الله فلا تقربوها} حدود وضعها الله، وحدود تقف عندها لوجه الله، وحدود مَن لم يقربها اقترب من الله. هذه الحدود نعمة للنفس. خلافاً لحدود مَن دون الله، فإنها أغلال وسلاسل للنفس.

{كذلك يبيّن الله آياته للناس لعلّهم يتّقون} الله يبيّن آياته، وعلى الناس معرفة هذه الآيات التي بيّنها الله، وبعض الناس تتبيّن له من كتاب الله وبعضهم لا تتبيّن له لخلل فيه هو وليس في الآيات ذاتها، ولذلك قال "إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون"، فهي مبيّنة في الكتاب، لكن ليس كل الناس تتبيّن له، فلابد من درجة معينة من الاجتباء أو الإنابة حتى تتبيّن من الكتاب للقارئ، فمَن تبيّنت له عليه أن يبيّنها لمن لم تتبيّن له. {للناس} لكل ذكر وأنثى من جميع الشعوب والقبائل. {لعلّهم يتّقون} تمّت الدائرة بمقصد الصيام وكل حدوده وتفاصيله التي افتتح بها قوله "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون". فالصيام وسيلة التقوى، هذا مقصده الأول والأخير، وداخله توجد مقاصد الشكر والرشد. هذا اعتبار. اعتبار آخر، التقوى الأولى غير التقوى الأخرى، فالتقوى الأولى تتعلّق باتقاء النار، لكن التقوى الأخرى تتعلّق باتقاء الحجاب بين العبد وربه، فمرّة يقول "اتقوا النار" ومرة يقول " اتقوا الله"، فما هي تقوى الله؟ هي قوله "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون. ثم إنهم لصالوا الجحيم" فالحجاب أشدّ عذاباً من الجحيم. وذلك بسبب "ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون"، فالصيام وقاية للنفس من فوقها ومن تحتها، فمن فوقها حجاب ربّها، ومن تحتها نار عذاب ربها، والقرءان والدعاء والعكوف وبقية الحدود تتعلّق بوقاية النفس من الحجاب ومن العذاب. فما هي عاقبة الصيام للنفس؟ الشهود والنعيم. الرؤية والرحمة. "وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة" "تعرف في وجوههم نضرة النعيم. يُسقون من رحيق مختوم" "سقاهم ربهم شراباً طهوراً".

...

(رسالة في القَدَر)

قرأتُ كتاب الإيمان بالقدر من الأصول التسعة للروايات السنّية، فأردنا التعليق عليه وبيان ما فيه من أصول الشرّ والكفر وتمييزها من الطيب والصالح بإذن الله. فتعالوا ننظر.

نبدأ بهذه الرواية المعيارية: ٨٨٩ {عن أبي قلابة قال: إن أهل الأهواء أهل الضلالة ولا أرى مصيرهم إلا النار فجرّبهم فليس أحد منهم ينتحل قولاً أو قال حديثاً فيتناهى به الأمر دون السيف، وإن النفاق كان ضُروباً ثم تلا "ومنهم من عاهد الله" "ومنهم من يلمزك في الصدقات" "ومنهم الذين يؤذون النبي" فاختلف قولهم واجتمعوا في الشك والتكذيب، وإن هؤلاء اختلف قولهم واجتمعوا في السيف ولا أرى مصيرهم إلا النار"} وفي رواية أخرى قال {ما ابتدع رجل بدعة إلا استحلّ السيف}. ثم نقل صاحب الكتاب هذه العبارة عن حمّاد {قال أيّوب عند ذا الحديث أو عند الأول: وكان والله من الفقهاء ذوي الألباب. يعني: أبا قلابة}.

أقول: خلاصة رأي أبي قلابة، الفقه اللبيب، هو أن من يسمّيهم {أهل الأهواء} لهم علامة جامعة بالرغم من اختلاف أقوالهم المبنية على الهوى. ما هي تلك العلامة؟ هي استحلال السيف. يعني ماذا؟ يعني يبدأون يستعملون السيف ضد المسلمين مثل الخوارج، يبدأون يقتلون الناس بسبب عقيدتهم المبتدعة هذه. ولذلك يقول أيضاً بأنهم أهل {الضلالة} و {بدعة}، ومصيرهم {النار}. وجعلهم مثل المنافقين من وجه، بل أهل النفاق اجتمعوا في الشك والتكذيب، لكن أهل الأهواء اجتمعوا في السيف وسفك الدماء البريئة، فكأنهم من هذا الوجه أسوأ حتى من المنافقين.

ممتاز. الآن، جامع الأصول التسعة ذكر هذه الرواية في باب "في الفِرَق" وجعلها بين أحاديث تتحدّث عن مسألة القضاء والقدر، ويريد بها أن يجعل الذين ينفون الجبر هم من أهل الأهواء الذين ينطبق عليهم هذا الحديث. فهل الأمر كذلك؟ تعالوا نطبّق معيار أبي قلابة على أصحاب عقيدة الجبر الذين يُثبتون ما يسمّونه بفهمهم هم "القدر". يعني القدر هو تقدير الله وإثبات وجود قدر حاكم على الإنسان، فمن نفى ذلك هو حسب تسميتهم من {أهل القدر}، وهذه التسمية معكوسة لأن أهل القدر هو الذي يثبتون وجود القدر، مثل أهل القرءآن وأهل النفاق وأهل البيت وأهل كل شيء هم الذين يقولون به ويعتقدونه ويحبونه ويتعلّقون به، هذا هو الأصل. بالتالي أهل القدر هم الذين يثبتون القدر بمعنى ما، ولا يسمّى النافي للقدر بمعنى ما من أهل القدر. لكن لندع هذه النقطة اللغوية جانباً قليلاً وننظر في لب المسألة.

آخر رواية في الكتاب برقم ٨٩١ هي هذه {عن مالك عن عمّه أبي سُهيل بن مالك أنه قال "كنت أسير مع عمر بن عبد العزيز فقال: ما رأيك في هؤلاء القدرية؟ فقلت: رأيي أن تستتيبهم فإن تابوا وإلا عرضتهم على السيف. فقال عمر بن عبد العزيز: وذلك رأيي. قال مالك: وذلك رأيي.}

أقول: هنا تجد أن مالك وعمّه وعمر بن العزيز هم مصداق {أهل الأهواء} الذين يستحلّون {السيف} وعرض المخالف لهم في العقيدة على السيف بحسب رأيهم. نعم، بحسب رأيهم استباحوا عرض المسلمين على السيف، وهذا حتى لفظاً {ما رأيك..رأيي..وذلك رأيي..وذلك رأيي}. لفظاً ومعنى، جعلوا رأيهم في مسألة القدر سبباً لاستحلال السيف ولم يتناهى بهم الأمر دون السيف.

وقد تم تطبيق ذلك أيام بني أمية أيضاً، ففي الرواية ٨٧٤ {عن ابن عون قال: أنا رأيت غيلان-يعني القدري-مصلوباً على باب دمشق}. أقول: لاحظ هنا أن غيلان الدمشقي رحمه الله ورضي عنه، الذين كان يعارض ظلم بني أمية ويعلن تسميتهم بالظلمة والخونة، ويقوم بأمور سياسية وعقائدية مستنبطة من نص وروح الكتاب والسنّة، هذا الشهيد المبارك المنير في تلك الأيام المظلمة، صار صلبه على باب دمشق علامة عند أهل الهوى من الجبرية الذين يسمون أنفسهم أهل السنة زوراً، صار علامة على "انتقام الله" من غيلان، أو صار عبرة وكأن ما فعله به الطاغية الملعون هشام بن الحكم الذي قتل غيلان ظلماً لأنه تكلّم ضدّ عائلته الفاسدة وحكمهم الظالم، صار عند جهلة المشايخ الجبرية عبارة عن نوع من انتقام الله من غيلان بسبب عقيدته في إثبات المشيئة للإنسان وعدم جبر الله له على شيء من اختياراته ومسؤوليته هو عن اختياراته.

فهذا شاهد على أن أصحاب عقيدة الجبر وهم "أهل السنة" حسب تسميتهم أنفسهم، هم أهل الهوى والضلالة الذين انتحلوا قولاً واعتقدوا رأياً لم يتناهى بهم دون السيف واستحلوا به السيف.

ثم ننتقل إلى الآيات الواردة في كتاب الإيمان بالقدر.

ضع في بالك أن الكتاب يبدأ براوية رقمها ٧٥٨، وينتهي برواية رقمها ٨٩١، يعني تقريباً ١٤٠ رواية. فكم آية توجد في هذه الروايات؟

١-الرواية ٧٦١. {عن عبدالواحد بن سليم قال: قدمت مكة فلقيت عطاء بن أبي رباح فقلت له: يا أبا محمد إن أهل البصرة يقولون في القدر. قال: يا بني أتقرأ القرآن؟ قلت: نعم. قال: فاقرأ الزخرف. قال: فقرأت "حم. والكتاب المبين. إنا جعلناه قرءانا عربياً لعلكم تعقلون. وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم." فقال: أتدري ما أم الكتاب؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه كتاب كتبه الله قبل أن يخلق السموات وقبل أن يخلق الأرض فيه إن فرعون من أهل النار وفيه تبّت يدا أبي لهب وتب.}

أقول: تصرّف عطاء هذا بالقرءآن هو مثال على ما ورد في رواية أخرى حين خرج النبي مغضباً حين تجادل مشيخة من أصحابه في القدر ونهاهم عن ضرب القرءان بعضه ببعض وأخبرهم أن القرءآن نزل يصدّق بعضه بعضاً. عطاء هنا أخذ آية واحدة، وترك كل ما سوى ذلك من آيات القرءآن، فضرب بهذه الآية بقية الآيات، وقال بالجبر.

لكن حتى حين تنظر في الآية التي استعملها عطاء، فإنه أضاف إليها من عنده كلمات، فالآية قالت {وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم}، لكن عطاء ادعى أن هذا الكتاب هو {كتاب كتبه الله قبل أن يخلق السموات وقبل أن يخلق الأرض}، فمن أين له هذا؟ الآية لا تقول ذلك. ثم {لدينا} لا تعني أنه

قبل خلق الخلق بالضرورة، مثل "ما عند الله باق" وقال "إن الذين عند ربك يسبحون له" فالذين عند الله مخلوقات أيضاً، والملائكة عباد مكرمون مربوبون. فمن أين له أن {لدينا} تعني قبل خلق الخلق؟ هذه من كيسه، وليست من الآية، وإن نسبها إلى الآية على سبيل السرقة فقد سرق الآية بنسبة رأيه هذا لها.

ثم في الرواية ذاتها عن عبادة بن الصامت أنه قال {سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "إن أول ما خلق الله القلم، فقال له "اكتب"، قال: "رب وماذا أكتب" قال "اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة"} وهو يجعلون كتابة المقادير هنا مساوية لمفهومهم عن الجبر، وليس كذلك كما سنرى إن شاء الله، وعلى أقلّ تقدير أن هذا ليس فهماً ضرورياً لا للآيات ولا للرويات في الباب. لكن محل الشاهد من هذه الرواية هو أن كتابة المقادير تم بعد الخلق، وبواسطة مخلوق. {أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال رب وماذا أكتب} فالخلق بدأ، {أول ما خلق الله}، ثم المخلوق الأول عبد لله {رب وماذا أكتب} فالقلم عبد لأن فوقه رب، وهو مأمور لأن الأمر بالكتابة جاءه من آمر فوقه. بالتالي، حتى المقادير التي يعتقدون أن كتابتها تساوي عقيدة الجبر هي بعد الخلق، وبواسطة مخلوق. بالتالي قول عطاء عن أم الكتاب {كتاب كتبه الله قبل أن يخلق السموات وقبل أن يخلق الأرض} يوهم من جهة أنه قبل خلق الخلق على اعتبار أن السموات والأرض عبارة عن المخلوقات كلها، لكن من جهة أخرى وإن قيل بأن القلم مخلوق قبل خلق السموات والأرض تحديداً فهذا لا يخبرنا عن القلم نفسه هل هو مجبور أم لا؟ ولماذا نسبوا الجبر تحديداً للمخلوق الخاص الذي هو السموات والأرض، بدلاً من المخلوق الآخر الذي هو القلم أو كل ما عدا السموات والأرض من مخلوقات؟ قول بالهوى. هذا هو الجواب.

أما الآية. فتخبر عن وجودين للوحي. وجود في عالَم أعلى، ووجود في عالم أدنى. فوجوده في العالَم الأدنى عبّر عنه بقوله {إنا جعلناه قرءانا عربياً لعلكم تعقلون} فهذا القرءآن المجعول، النازل المتقيّد بالأمثال والقصص الخاصة واللسان العربي خصوصاً، "يسّرناه بلسانك" من دون بقية الألسنة. فهذا الوحي أو الروح "أوحينا إليك روحاً من أمرنا" حين يتنزّل ويتقيّد ويتجلى. فهذا وجوده الأدنى. لكن وجوده الأعلى الأصلي هو {وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم} فهذا وجوده في تجرّده وإطلاقه، فمن حيث حقيقته هو ليس أمثالاً ولا قصصاً ولا عربياً، فلا يتقيّد بشيء من ذلك. بعبارة أخرى، الروح له حقيقة وله صور، فمن حيث حقيقته هو علي حكيم، ومن حيث صورته هو المجعول قرءاناً عربياً لعل قوم النبي يعقلون. "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"، فالروح الذي هو "من أمر ربي" يتعالى وهو الكوثر بالحقيقة، وأما العلم الذي يؤتاه الناس من هذا الروح المطلق دائماً قليل بالنسبة للكثير الذي له بالحقيقة العالية، ولذلك قال مثلاً "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي" ومن المشهود المحسوس أن القرءآن العربي وهو الروح بعد نزوله لا يحتاج

إلا إلى قليل جداً من المداد حتى تكتب ألفاظه من بسم الله إلى من الجنة والناس. فالروح في تعاليه كوثر، وفي تنزّله وتجليه قليل لأنه صار في الدنيا وقال الله "متا ع الدنيا قليل". فالروح حقيقته من أمر الآخرة العليا، وصورته في الدنيا، فهو أشدّ وأبقى وكثير كثرة مطلقة في الآخرة ولا ريب فيه في ذلك المستوى، وأما إذا تنزّل فيحتمل ما دون ذلك كما قال "إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا" بالرغم من أنه قال "ذلك الكتاب لا ريب فيه"، فهو لا ريب فيه من حيث هو {في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم}، لكن قد يرتاب فيه البعض حين يصير {قرءاناً عربياً لعلكم تعقلون} وليس الكل سيعقله بعد نزوله ولذلك قال {لعلكم} وقال الرسول {يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرءان مهجورا}. ففكرة الآيات لا علاقة لها بالقضاء والقدر الذي يريدونه، بل هي بيان لحقيقة القرءان وصورته في عالمين اثنين مختلفين.

فإن قيل {فيه إن فرعون من أهل النار وفيه تبت يدا أبي لهب وتب} دليل على الجبر فإن الله وضع في القرءآن هلاك فرعون وأبي لهب، وبما أن القرءان قديم فالحكم على فرعون وأبي لهب بالهلاك أيضاً قديم.

نقول: أوّلاً، القرءان أمثال، والمقادير موضوعة على الأمثال وليس على النفوس الشخصية، فكل إنسان نفسه تحتمل أن تكون مثل فرعون أو مثل موسى أو مثل هارون أو مثل بني إسرائيل أو نحو ذلك من الأمثال بحسب كل قصّة وحال النفس ودرجتها. فرعون في النار كمثال، وليس كشخص. ولذلك قال النبي مثلاً عن أبي جهل وهو ليس "فرعون" بالمعنى التاريخي، قال عنه "أبو جهل فرعون هذه الأمّة". ففرق بين وضع المقادير كأمثال وسنن، وبين جبر النفوس للدخول في مقدار ومثال منها. هنا أساس توهم أصحاب الهوى الجبريين، لأنهم لم يميّزوا بين الأمرين واعتبروهما شيئاً واحداً.

ثانياً، {يضرب الله الأمثال للناس}، وقال في طه {وضربنا لكم الأمثال}، يشير إلى أنه قدّم للنفوس الإنسانية إنذاراً بعدم الدخول في أمثال معينة، والدخول في غيرها، لأن عاقبة كل مَثل مقدّرة سلفاً، وليس عاقبة كل شخص ونفس. النفس قابلة للأمرين والضدين والدرجات والدركات كلها، {ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَن زكاها. وقد خاب من دساها.}. فالنفس لها قابلية لكل ذلك. الذين ينفون القدر الإلهي هو الذين ينفون وجود عواقب للنفس في الآخرة بحسب ما تكون عليه في الدنيا، ويعتبرون الأمر في خلق الله عبثي وفوضوي وعدمي ولا شيء ينبني على أي شيء حتماً. مثلاً، الله قدّر أن آكل مال اليتيم ظلماً يأكل في بطنه ناراً {وسيصلون سعيراً}، هذا تقدير إلهي، ربط لفعل بعاقبة، وترتيب أثر على سبب، في حال غابت بقية الشروط والموانع كأن يأكل مال اليتيم ظلماً ثم يتوب ويصلح ما فعله ويرد لليتيم ماله ويستحلّه ويطلب منه الاستغفار له كما فعل إخوة يوسف مع أبيهم مثلاً. فهل خبر الله يصبح كاذباً حين نرى آكل مال يتيم ظلماً لن يصير إلى السعير في الآخرة في حال تاب وأصلح؟ كلا، هذه الآية لها معنى لكنها ليست الآية الوحيدة في القرءان، وهذا ما جاء في تحذير القرءآن "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض"، وجاء في إنذار

النبي وغضبه على بعض مشيخة أصحابه الذين ضربوا القرءآن بعضه ببعض بدلاً من أخذه كوحدة واحدة متكاملة يصدق بعضها بعضاً ويتمم بعضها بيان بعض. كذلك الأمر هنا. لابد من معرفة النفس، ومعرفة المشيئة التي وضعها الله للنفس. النفس قابلة للأضداد، ومشيئتها مطلقة قابلة للاختيار بين الشيء وضدّه، "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر". بالتالي، النفس حرة مختارة من هذا الوجه. والإرادة تتعلّق حتى بوجه الله، "يريدون وجهه"، فهذا من شرف وقوة الإرادة التي وضعها الله في النفس الإنسانية التي هي خليفته، ومتعلقة بنفسه تعالى من حيث قوله "نسوا الله فأنساهم أنفسهم" فنحن نرى الذين نسوا الله لا ينسون أبدانهم ولا أمزجتهم بل شغلهم الشاغل في أبدانهم وأمزجتهم، فليس هذه النفس التي تتحدث عنها الآية بل النفس ذات الفطرة الإلهية والصبغة الإلهية، النفس الخالدة الحقيقية والأبدية الباقية. نفس الإنسان تابعة لنفس الله تعالى، ومشيئته من مشيئة الله، وإرادته من إرادة الله، وعلمها من علم الله، وقوتها من قوة الله، وهكذا كل صفة من صفاتها مستمدة من سمة من سمات الله تعالى. لذلك للنفس قابلية التشكّل بالدرجات النورانية أو بالدركات النارية، ولمشيئتها قابلية الاختيار ما بين الشيء وضدّه ولو كان حقاً أو باطلاً، ولها قدرة التكلّم بشيء وضدّه ولو كان أبطل باطل تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخرّ الجبال هدّاً. ليس غريباً أن ترى أصحاب عقيدة الجبر هم أنفسهم أصحاب الطغيان السياسي عادةً، لأن بين الجبر والتجبّر ارتباط وثيق فالجبر باطن والتجبّر ظاهر، الجبر شجرة والتجبّر ثمرة. لأن عقيدة الجبر تبخس النفس حقها وقيمتها وكرامتها، ولذلك تجد الإنسان محتقراً في المجتمعات التي ينتشر فيها العقيدة الجبرية الكفرية، مهما حاول بعض أربابها من تحويلها إلى نسخة مخففة بعقيدة الكسب الأشعرية مثلاً ونحو ذلك، فالنتيجة واحدة والرؤية الكلية واحدة.

ثالثاً، القرءان آية من آيات الله وهو مخلوق مثل بقية آيات الله. {ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون}. لا فرق بالنسبة لله تعالى ما بين كلمته في صورة الأكوان وكلمته في صورة القرءآن، هذه آية وتلك آية، هذه مخلوقة وتلك مخلوقة. ولذلك تجد في بعض مرويات السنة والشيعة أن القرءان يأتي يوم القيامة ويقول في شفاعته لصاحبه "يا رب"، فالقرءآن يخاطب الله تعالى بكلمة "يا رب"، كما أن القلم الذي كتب المقادير قال "ربّ وماذا أكتب". وكذلك رووا أن سورة البقرة وآل عمران تأتيان يوم القيامة في صورة طير أو غمامة أو نحو ذلك، فهل عندهم أن ذات الله تعالى لها صورة طير وغمامة؟ وأما تحريف هذه المرويات لتناسب عقيدتهم الكفرية في القرءان، فهو مزيد إغراق في الكفر ولا يدل على علم وعقل، لأنهم يحرفونه من بعدما عقلوه، فقد عقلوا معنى الآية وعقلوا ومعنى الرواية ثم راحوا يعبثون بهما حتى يتطابقا مع عقائدهم المقررة سلفاً واستقلالاً.

الحاصل: ما استشهد به عطاء لا يدل على ما يريد الذهاب إليه من عقيدة الجبر، ولا من أي وجه من الوجوه المعتبرة. فالآية تتحدث عن مراتب وجود الروح والوحي. والأمثال المضروبة في الوحي تتحدث عن أنواع ممكنة للنفوس الإنسانية وعاقبة كل مَثل منها وليست عن شخص شخص من النفوس. وعلى أية حال، العلم بالشيء لا يساوي جبر الشيء، فالعلم تابع للمعلوم، والنفس بحسب خلق الله لها قابلة للأضداد واختيار الأضداد، فحين تتشكّل وتختار بمَثَل ما ستكون لها عاقبة هذا المثل المقدّرة له بتقدير الله تعالى.

تنبيه: لا يوجد في القرءان أن الله ذكر قصّة فرعون أو آية أبي لهب وامرأته إلا بعد حصول الأمر، حتى في ظاهر القصة كسلف. فالله يقول {نقص عليك من أنباء ما قد سبق}. فهذا بالنسبة لفرعون وثمود وما شاكل ظاهر. وأما بالنسبة لأبي لهب، فلا يوجد في السورة شيء يدل على أنها نزلت في تاريخ معين أو قبل أو بعد وفاة أبي لهب وامرأته والقضاء عليهم بحسب ما خُتم به عملهم، وقد تنزل في إنسان آية وهو في حال وتحكم عليه بحسب هذا الحال لكن يكون قابلاً للتغيّر بعدها والتوبة والإصلاح كما لو حكمنا على إنسان بالفسق لأنه ارتكب عملاً مفسّقاً ونزّلنا عليه آيات الفاسقين لذلك فإذا تاب وأصلح وصار مؤمناً نزعنا عنه الحكم بتلك الآيات ونزّلنا عليه آيات الإيمان. قال الله {جعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين}، وقال {سنّت الله التي قد خلت في عباده}. فكل أفراد قصص القرءان إنما هم باعتبار سلف وباعتبار مَثل، وكلاهما مظاهر لسنّت الله، فسنّت الله هي الثابتة الدائمة، وأما مظاهرها فمتعددة ومختلفة. وحين يتكلّم الله عن فرعون وعن أبي لهب، فالكلام بالحقيقة هو عن السنّة التي يمثّلها فرعون. سبب إغراق فرعون تلبّسه بصفات معينة، مثل "إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا..إنه كان من المفسدين" ونحو ذلك، فالعبرة هي لصفات العلو في الأرض والإفساد وما أشبه. الله رتّب على هذه الصفات آثاراً، وقدّر لها عاقبة، دنيا وآخرة، بحدود وشروط وتفاصيل معينة. المقادير تتعلّق بهذه الأمور المجردة، يعني العلو في الأرض عاقبته كذا، الإفساد عاقبته كذا، قتل النبيين بغير الحق عاقبته كذا، استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير عاقبته ضرب الذلة والمسكنة مثلاً وهكذا. لأن السنن معدودة محصورة، اكتفى القرءان بذكر أمثلة لها، ولم يذكر كل تشخص وتمثّل وتجلي لها من أول الزمان إلى آخره مطلقاً، لذلك قال "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك" في الرسل، وقال في الأمثال عموماً "صرفنا للناس في هذا القرءآن من كل مثل" ولم يقل: كل مثل، فمن كل مثل صرف شيئاً يدلّ على الأمثال كلها التي لن تخرج نفس عنها. وكل مثل صفات، ولكل صفة عاقبة. بالتالي، من وجه قصص القرءان أنباء مَن سبق وانقضى أمره، فهي قصة ما سلف ممن تلبّس بسنّة معينة فكانت عاقبته ما قدّره الله لمن تلبّس بمثلها، ومن وجه قصص القرءان تعبير عن السنن والأمثال الكلية ولا تكشف عن ما سيحدث لكل نفس فردية اللهم إلا بعد أن تقع وتتلبّس ببعضها. فلا تناقض بين ذكر فرعون في القرءآن، وبين كون عقيدة الجبر صادقة. بل نفس ذكر الله

لقصة فرعون وضرب المثل بها تنبيه على بطلان عقيدة الجبر، لأنها دعوة للنفوس بعدم التلبّس بمثل فرعون وإنذار بعاقبة مَن يفعل ذلك ولا معنى للإنذار في حال الإجبار. كما أنه لا معنى للاستعاذة بالله من نزغ الشيطان إن كان الفعل لا أثر له والاستعاذة فعل، وإن كان كل ما يقع في الوجود فهو قدر الله الجبري القهري فالإنسان حين يستشعر نزغ الشيطان لابد أن يقول "هذا قدر الله عليّ وما علي إلا التسليم به" بينما يقول الله تعالى "وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم".

٢-الرواية ٧٧٩: عن أبي هريرة رواية طويلة فيها يدعي أن النبي سأل أصحابه {هل تدرون ما تحتكم؟} ثم ذكر الأرض وما تحتها إلى أن قال {والذي نفس محمد بيده لو أنّكم دلّيتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله} ثم قرأ {هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم}.

أقول: جامع الكتاب حكم بضعف هذا الحديث لكن هذا رأيه. ثم لا ندري من النص وحده هل الذي قرأ الآية هو النبي أم أبو هريرة، لكن بما أن الراوي هو أبو هريرة فلننسب الرواية له. والجامع وضع الرواية تحت باب "بدء الخلق" فلا تتعلّق مباشرة بمسألة الإيمان بالقدر، إلا اللهم إن أراد بذلك وجود مقادير للخلق يعني حدود ونسب وعلاقات ونحو ذلك فهذا أمر حسن لكنه ليس من باب الجبر الذي يدور كلامهم عليه.

الآن، لننظر في الرواية نفسها. أبو هريرة هنا ينسب للنبي مفهوماً تجسيمياً كفرياً صريحاً. ويزعم أن النبي أقسم على ذلك. وينسب فوق ذلك هذا التجسيم إلى القرءان، والمشكلة أنه ترك القرءان كله وجاء لأعظم آية في بيان حقيقة الذات الإلهية وتعاليها عن هذا الجهل بل الكفر الشنيع والغباء الصرف ونسبه لها.

الرواية تجسيمية بحتة. هذه الأرض التي تحت أقدامنا، مادية. تحتها أرض أخرى، بالتالي هي جسمانية أيضاً. مادية. تحتها أرض ثالثة، وهكذا {حتى عدّ سبع أرضين} كما تقول الرواية، فهي مكان مادي طبيعي إذن، ثم زاد الأمر وحدد الزمان فقال {بين كل أرضين مسيرة خمسمائة سنة}، يعني حسب عقيدة أبي هريرة إذا سرنا لمدة ٣٥٠٠ سنة، أو بحسب المتوسط سرنا مسافة ٦٢ مليون كيلو متر فسنهبط على {الله} ! (قد يمشي الإنسان ٤٨ كم في اليوم، فنضربه في ٣٦٥ يوم للسنة، ثم نضرب الناتج في ٣٥٠٠ سنة لأن ما بين الأرض والأرض مسيرة ٥٠٠ سنة وهي سبع أرضين، احسبها وانظر) بالتالي الله جل وعلا، موجود مادي يقع تحت أقدامها كما أنه فوق رؤوساً، لأن الرواية بدأت بذكر ما فوق الرأس البدني وعدّ كذلك سماوات وما بينها من سنوات السير. فقوله {لو

أنكم دليتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله} يبلغ النهاية في الكفر والوقاحة التجسيمية وقلة بل انعدام الأدب والذوق حتى.

الأدهى من ذلك أنه جعل الله تعالى يبعد نحو ٦٣ مليون كيلو متر، من فوق رؤوس أبداننا ومن تحت أقدامنا. فلا أدري ماذا بقي من {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} و {الله يحول بين المرء وقلبه} و {هو معكم} و {ونحن أقرب إليه منكم} و الآيات الكثيرة في الباب.

والأدهى من الأدهى، أنه نسب هذه العقيدة الكفرية إلى قوله تعالى {هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.} الحق أنه لا ظاهر ظاهر ولا باطن باطن ولا أول ولا آخر إلا وهو هوية الله تعالى لا غير إذ لا شيء معه ولا شيء غيره في الحقيقة. فكل ما ظهر فهو من تجليات {الظاهر}، وكل ما بطن فهو من تجليات {الباطن}، وكل ما سبق فلا يسبق {الأول}، وكل ما تأخر لا يتأخر عن {الآخر}، وكل شيء في علمه وعلمه ذاته حتى قبل خلق الخلق لأنه خلق من علمه ولذلك جاء بعدها {هو الذي خلق السموات والأرض} وقال {ألا يعلم مَن خلق وهو اللطيف الخبير}. فلا يوجد غير الهوية الإلهية المطلقة، فهي الوجود والوجود هي في الحقيقة "الله نور السموات والأرض". كل شيء في علمه وبخلقه ووسع كل شيء رحمة وعلماً، وهو مع كل شيء أيا كان في عين شيئتيه فلا شيء ينفصل عنه أو يبعد عنه أو يستقل عنه بأي معنى إطلاقاً. فهذا الجاهل الملحد الذي روى الرواية التي جعلت الله تعالى جسماً يبعد عن جسم السموات والأرض وأجسام البشر بمسافة ٦٣ مليون كم لم يعرف حتى نفسه فضلاً عن معرفة الله.

في الحديث عن النبي تفسير لهذه الأسماء الأربعة حين قال في دعائه {اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء}. بالتالي، الظاهر ليس فوقه شيء، لكن هذه الرواية عن أبي هريرة صاحب بني أمية، تجعل الله تعالى والعياذ بالله تحت أقدام الناس، لقوله التمثيلي المادي الفجّ {لو أنكم دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله}، فهذا كفر باسم الظاهر بحسب الرواية الصحيحة عن النبي. ثم الباطن ليس دونه شيء، والدون ضد الفوق بالتالي هو التحت، كما أن القبل ضد البعد في الرواية، فيكون زعم أبي هريرة أن الله فوق رؤوس الناس جسمانياً بمسافة ٦٣ مليون أو أكثر من الكيلومترات تقريباً هو من الكفر باسم الباطن الذي ليس دونه وتحته شيء، لأنه على ذلك التعريف النبوي نكون نحن الآن تحت الله مادياً.

ولاحظ أنه يجب أن ندلّي رجلاً كما ندلّي في البئر مثلاً "فأدلى دلوه قال يا بشرى هذا غلام"، يجب أن ندلّيه إلى {الأرض السفلى} يعني السابعة، فإذا دلّينا رجلاً إلى الأرض الثالثة لن نجد الله ولن يهبط على الله، وهكذا في كل أرض، بل لابد من اختراق وحفر الأرض إلى أن نصل إلى الأرض السفلى وحينها نبعث رجلاً مغامراً وندلّيه بحبل طوله ٦٣ مليون كم تقريباً فينظر لنا صاحبنا هذا

على الله تعالى والعياذ بالله ويتأكد من صحة العقيدة. تماماً كما قال فرعون الكافر الجاهل لهامان {ابنِ لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب. أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى}، جاء أبو هريرة ونسب ما هو أفحش حتى من قول فرعون لكن نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وجعله حتى يُقسم عليه، وهو أفحش من قول فرعون لأن فرعون على الأقلّ كان يبحث عن الله في السموات فأراد أن يرتقي في السموات ليطلع إلى إله موسى هناك، لكن صاحب الهرّة جعل نبينا يدلنا ليس بالبحث عن إلهه في السموات بل في الأرض، ثم فرعون كان يظنّ {وإنّي لأظنه كاذباً} لكن صاحب الهرّة جعل نبينا يقسم بنفسه المكرّمة على هذه العقيدة الفرعونية الكفرية {والذي نفس محمد بيده لو أنكم دلّيتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله}. ونقول لأبي هِر وأصحابه كما قال الله لفرعون وأمثاله {وكذلك زُيّن لفرعون سوء عمله وصُدّ عن السبيل وما كيد فرعون إلا في تباب}.

٣-الرواية ٧٩٦: عن أبي هريرة قال : {قال النبي صلى الله عليه وسلم "ما مِن مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصّرانه أو يمجسّانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تُحسّون فيها من جدعاء} ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه {فطرت الله التي فطر الناس عليها}.

وفي رواية لهما -أي للبخاري ومسلم- {ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه، كما تُنتجون البهيمة، هل تجدون فيها من جدعاء، حتى تكونوا أنتم تجدعونها} قالوا: يا رسول الله أفرأيت مَن يموت وهو صغير؟ قال {الله أعلم بما كانوا عاملين}.

وفي رواية لمسلم {كل إنسان تلده أمّه على الفطرة، وأبواه بعدُ يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فإن كانا مسلمين فمسلم، كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حِضنيه إلا مريم وابنها.}

وفي رواية {ويُشرّكانه}. وله {إلا يولد على الملّة}. وله {إلا على هذه الملّة حتى يبيّن عنه لسانه}. وله {حتى يعبّر عنه لسانه}. لفظ الترمذي {يولد على الملّة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يُشرّكانه..}.

وفي رواية لأبي داود: عن ابن وهب قال {سمعت مالكاً قيل له: إن أهل الأهواء يحتجون علينا بهذا الحديث. قال مالك: احتج عليهم بآخره قالوا "أرأيت مَن يموت وهو صغير؟" قال "الله أعلم بما كانوا عاملين".}

الرواية ٧٩٧: عن حجاج بن المنهال قال: سمعت حماد بن سلمة يفسّر حديث "كل مولود يولد على الفطرة" قال: هذا عندنا حيث أخذ الله عليهم العهد في أصلاب آبائهم حيث قال {ألست بربكم قالوا بلى}.

الرواية ٧٩٨: عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم {كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه فإذا أعرب عنه لسانه إما شاكراً وإما كفوراً}.

الرواية تابعة لهذا ٥٩٢ أن رسول الله قال {إني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرّمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا}.
أقول: بعد هذا العرض الطويل للمرويات في حديث الفطرة. أين عقيدة الجبر فيها؟ لنبدأ بالآيتين حتى نطهّر بيت الله من أرجاس وأنجاس العقائد الباطلة.

الآية الأولى التي قرأها أبو هريرة، وهنا تصريح بأنه هو القارئ لها وليس رسول الله مما يعزز أنه في الرواية السابقة نسبوا قراءة "هو الأول والآخرة" في حديث تدلية الحبل على الله جلّ وعلا إلى النبي. الآية هي {فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون.} ليس في هذه الآية دليل على عقيدة الجبر. بدليل قدرة أكثر الناس على الجهل بهذه الفطرة، والدخول في الشرك وتبديل الدين والأخذ بالكفريات. بل وبدليل نفس الرواية التي نقلها، وهي قدرة الأبوين على تهويد أو تنصير أو تمجيس أو تشريك ولدهم. فلو كان المقصود بفطرة الله دين الإسلام، والآية تقول {لا تبديل}، فكيف استطاع الأب والأم وهم من البشر أن يبدّلوا ملّة مولودهم الفطرية ويجعلوه يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً أو مشركاً؟ القدر المقطوع به هو أن نسبة الآية لعقيدة الجبر باطلة بحسب الآية والرواية والشهادة الحسّية.

الآية الثانية هي التي قال حماد بن سلمة وهذا شيخ من شيوخ المسلمين، ليس نبياً ولا صحابياً حتى، يفسّر حديث الولادة على الفطرة ويقول {هذا عندنا} يعني عنده هو وعن طائفته، فلم ينسبه حتى إلى النبي كرواية أو إلى نوع من الكشف والإلهام، بل هو رأيه في تفسير الحديث. فنسب هذه الرواية إلى مفهومه من قول الله {ألست بربكم قالوا بلى}، وادعى أن هذه الآية تشير إلى {أخذ الله عليهم العهد في أصلاب آبائهم}. الآن. فهم الآية بهذا الشكل فيه إشكالات كثيرة، لأنه لا معنى لوجود عهد لا يتذكره الناس الآن فإن كانوا يتخيلون بأن النفوس كانت قائمة في مكان ما وأُخذ عليها العهد قبل نزولها إلى الدنيا، فأي معنى لوجود مثل هذا الحدث ونحن نرى الناس ونرى حتى الغالبية العظمى إن لم يكن كل المسلمين فضلاً عن غيرهم (ويُروى عن بعض الأفراد من الصالحين استثناء) لا يتذكرون هذا العهد. بل ولا أذكر أني قرأت أو سمعت أن النبي أو حتى الصحابة قد تذكر أحدهم هذا العهد الذي يتخيّل أصحاب هذا التفسير واقعيته. ثم الآية تقول {أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم}، وهم يفهمونها وكأنها قالت: أخذ ربك من ظهر آدم ذريته. هذا إشكال. وإشكال آخر، هو ما تجده حتى في عبارة حماد بن سلمة هنا الذي جعل العهد مأخوذاً عليهم {في أصلاب آبائهم} فالآية تقول {ظهورهم} وهو يقول {أصلاب آبائهم} وأين ذكر الآباء وأين ذكر الأصلاب في الآية؟ هذا من كيس حماد بن سلمة. إذن، أصحاب تخيّل أخذ العهد اختلفوا ما بين عهد في ما يسمونه عالَم الذرّ من ظهر آدم، وما بين العهد مطلقاً في أصلاب آبائهم كما قال حماد هنا وطائفته التي تحدث بالنيابة عنهم أو عن نفسه بلفظ التفخيم والجمع أياً كان لا يهم. ثم الآية تقول بعد

الإشهاد {أن تقولوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين}، وأي تكليف هذا بتذكّر واقعة مثل هذه إن كانت على ما يقول أصحاب تخيّل العهد في الذر أو في الأصلاب، والله يقول "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" و "لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها"، ونحن نرى الله يأمر بشهادة امرأتين حتى تذكّر إحداهما الأخرى إن نسيت وهذا في واقعة دنيا وبعد تذكير الناسي يتذكر ما وقع فعلاً وعاشه، وأما مثل هذه الآية والتخيّل في تفسيرها فبين يديك أمّة القرءان فضلاً عن غيرهم فانظر مَن تذكّر شيئاً من ذلك وكم نسبتهم على فرض صدق الاستثناء القليل منهم وإن كنّا لا نسمع أحداً يعلن أنه تذكّر شيئاً من هذا. وأيا كان القول، فلا علاقة لهذه الآية بالجبر، لأن الإشهاد على النفس ومسؤولية التذكر هي أعمال فردية، ولو كان ثمّة جبر لما كان في كل هذه العملية أية فائدة وقيمة. فلا حجّة للجبريين في هذه الآية لا من قريب ولا من بعيد، لا بالنص ولا بالخيال.

في الرواية ٨١٥: عن مسلم بن يسار أن عمر بن الخطاب سُئل عن آية {وإذ أخذ ربك من بني ءادم من ظهورهم ذريتهم} فقال عمر أنه سمع رسول الله سُئل عنها وهذا ما يزعمون أن الرسول قاله فتأمله {إن الله عزّ وجل خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنّة وبعمل أهل الجنة يعملون. ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون.} فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم {إن الله عزّ وجل إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار}. أقول: الكذب يبدأ من البداية. الله قال {أخذ من بني ءادم من ظهورهم} فيزعمون أن النبي صاحب القرءآن الأول قال {إن الله عز وجل خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه} فهنا صار الكلام عن آدم وعن ظهر آدم بالمفرد، بينما الآية في بني آدم بالجمع وظهور بني آدم بالجمع. هذا أول التحريف. ثم بعد ذلك زعموا أن الله خلق نفوساً للجنّة ونفوساً للنار مسبقاً، وهذا معارض للقرءان طولاً وعرضاً. ثم لما اعترض معترض، وهذا تصوير لاحق للجدل الذي نشأ في الأمّة بعدما بدأ الترويج لعقيدة المشركين الجبرية بثوب إسلامي ونسبته زوراً إلى النبي وتحريف القرءان وضرب بعضه ببعض من أجل ذلك. زعموا أن الرسول قال أن الذي يستعمل بعمل أهل الجنة أو عمل أهل النار هو الله تعالى لأنه خلقه لذلك. فإذا قرأنا الآية نفسها وما قبلها وما بعدها سنجدها كلها مضادة لذلك تماماً، فما قبلها ذكر للمصلحين الذين يمسّكون بالكتاب وأقاموا الصلاة، وذكر لنتق الجبل فوق بني إسرائيل وأمرهم بأخذ ما آتاهم الله بقوة وذكر ما فيه {لعلكم تتقون} ثم ذكر آية الشهادة، وقال بعدها {أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون} فالله هنا يرد عليهم الاستشهاد بالجبرية الآبائية، يعني أن يدعي الإنسان اليوم أنه كان مجبوراً على ما هو فيه بسبب شرك آباؤه، فالله يرد على الجبرية حتى بهذا النوع المخفف منها، إن شئت أن تسميها الجبرية

التاريخية أو الثقافية أو التوارث الاجتماعي أو التقليد، فيأتي أهل البدعة الذين يسمون أنفسهم أهل السنة وينسبون إلى الله تعالى جبرية أعظم من هذه بمراحل فلكية. فسبحان الله على هذه النفوس الممسوخة الكارهة لما أنزل الله. ثم أكمل السورة. الآيات التي بعدها مباشرة تقول {واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه} وختم {فاقصص القصص لعلهم يتفكرون}، فما فائدة كل هذا في عين صاحب العقيدة الجبرية؟ الله يقول أن هذا العبد هو الذي {انسلخ} فنسب الفعل له، ثم قال {لو شئنا لرفعناه بها} فلماذا لم يشأ الله ذلك؟ المفروض أن يقول حسب الجبريين: لأنه قدّر عليه ذلك في الأزل وقضى عليه بذلك ومضى عليه هذا الحكم. لكنه تعالى يقول أمراً مختلفاً تماماً، {ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه}، هو الذي أخلد وهو الذي اتبع، فإخلاده واتباعه منعا من رفعته. ثم جعل الله هذا مثلاً للناس حتى يعتبروا به ويتفكرون، لماذا؟ ما فائدة ذلك. الأمثلة على هذا المعنى كثيرة جداً في كتاب الله، ونستطيع أن نقول بطمأنينة أن العقيدة الجبرية حرق للقرءان من أوله إلى آخره، ورمي الله تعالى إما بعدم البيان وإما بسوء البيان وإما بالكذب الصريح وإما بالسفسطة والمغالطة واللف والدوران. لن تجد شيئاً من عبارات الجبريين في كتاب الله، لذلك لجأوا إلى الكذب على رسول الله.

هذا كل ما لديهم من آيات في هذا الباب. فماذا عن ما سوى الآيات؟

إذا جمعنا بين الروايات، سنجد ما يلي:

أوّلاً، ضرب النبي مثلاً للمولود بالبهيمة الجمعاء يعني الكاملة. ثم جدعها يكون بفعل فاعل من غيرها. فاعتبر الفطرة هي الملّة النفسية الكاملة، وأما اليهودية والنصرانية والمجوسية والشرك فهي نوع من جدع النفس وتشويهها. هذا يدلّ على الاختيار. كما أن الله خلق البهيمة تامة، ثم يجدعها ويقطعها ويذبحها الإنسان أو قد لا يفعل ذلك، فكذلك الحال هنا، قد يتصرف الأبوان في المولود الفطري ويهودانه وما أشبه، فنسب التهويد لهم، ونسب فعل التنصير لهم، وهكذا.

ثانياً، في الحديث عن جابر {كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه فإذا أعرب عنه لسانه إما شاكراً وإما كفورا} وهذا دليل آخر على الاختيار، وهو موافق للقرءان تماماً "إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً". بالتالي النفس الفطرية قابلة للشكر والكفر، واللسان قابل للإعراب عن الشكر والكفر. وهذا عين الحرية والاختيار.

ثالثاً، في حديث {خلقت عبادي كلهم حنفاء} ذكر أيضاً لفعل مخلوق فيه، {اجتالتهم الشياطين}.

نختم بملاحظة وهي أنه بعد السؤال عن الصغار يدعون أن الله سيحكم عليهم بحسب {ما كانوا عاملين} وهو قول مالك هنا وغيره {الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين} ونسبوا ذلك للنبي. إن كان المقصود أن الله سيحكم على الميت الصغير بحسب ما كان سيعمله لو كبر، على أساس أن الله قدّر

عليه عملاً معيناً لابد من أن يعمله، فهذا قول متناقض فاسد، لأن الله لو كان قد قدّر عليه عملاً ما جبراً فما بال الصغير مات ولم يقع قدر الله فيه؟ ألا يعقلون ما يقولون. يزعم مالك أن الاحتجاج بآخر الحديث {الله أعلم بما كانوا عاملين} رد على "أهل الأهواء" يعني نفاة الجبر، على أساس أن علم الله بعملهم يكفي للحكم عليهم، وحيث أن الله يعلم عملهم فهذا دليل على الجبر ! هذا ما يحدث عندما لا يدرس أهل الرواية منطق العقول. لو كان علم الله بما سيعمله العاملون يكفي للحكم عليهم، فلا داعي أصلاً لكل هذا الدين وكل هذه الدنيا، ولكان قول الله "لنبلونكم حتى نعلم" و "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً" وبقية الآيات في هذا الباب كلها عبث ولغو. ثم إن صيغة الرواية نفسها متناقضة {أعلم بما كانوا عاملين}، كيف يقول {كانوا} بالماضي، و{عاملين} بالمستقبل؟ الصغير ليس له عمل معتبر شرعاً ولا تكليف عليه بعد، وهو مولود على الفطرة، بالتالي إذا مات فقد مات على الفطرة فهو في الجنّة. فلا يوجد لا {كانوا} ولا {عاملين}، لأنهم كانوا على الفطرة ولا عمل لهم معتبر بعد. وأما {أعلم} فالله يجزي الناس بما كانوا يعلمون وليس بما كان يعلم، {إنما تجزون ما كنتم تعملون}، قال مثل هذا في أصحاب النار وأصحاب الجنّة، وفي كل آية لقوم من الأقوام الظالمين أو المؤمنين قضى على نفس القاعدة العملية. وأما إن كان الله يعاقب نفساً بسبب جبره إياها على النار، ثم يقول لها {إنما تجزون ما كنتم تعملون}، فهذا من أكبر الكفر والاستهانة بمقام وجلال الله تعالى، وهو نوع من سخرية الطاغين بعبيدهم من البشر التي اعتادها هؤلاء المنافقين في بلادهم، ونسبوا مثل ذلك لرب العزّة جل وعلا.

توجد قصّة موسى والعالِم التي قتل فيها الغلام وقال في تأويله {فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفراً}. فهل فيها شاهد على ما يقوله الجبرية؟ أوّلاً، العالِم هنا يقول {فخشينا} والله لا يخشى. ثانياً، لا يوجد نصّ على سنّ الغلام، يوسف حين جاءته الرؤيا وكلمه والده بالكلام العالي في تأويل رؤياه كان غلاماً أيضاً بدليل "يا بشرى هذا غلام"، فقد كان عاقلاً مكلفاً واعياً، وفي القاموس "الغلام الطارّ الشارب أو الكهل ضِد، أو من حين يولد إلى أن يشب" ومن معاني جذر الكلمة "شهوة الضراب" يعني شهوة الجماع. بالتالي، قرآنياً ولغوياً، الغلام لا يعني الطفل البرئ بل قد يكون قريب من سن الشباب وبلغ وصار عاقلاً مسؤولاً مكلّفاً. ثالثاً، لو كان {يرهقهما} دليل على أنه قدر محتوم عليه، فهل هذا العالِم القاتل له غيّر قدر الله فيه ! إذا كان الله قد قدّر عليه جبراً أن يرهق أبواه، والله " غالب على أمره"، فكيف لم يقع هذا القدر بحيث استطاع هذا العالِم التدخّل قبل حدوث الإرهاق للأبوين المؤمنين وغيّر القدر ووقع الاستبدال بغيره؟ فالآية إن احتملت شيئاً، وأخذناها على ظاهرها، فتدلّ على أن القدر مرسوم غير محتوم، وأن الحساب لا يكون إلا حين يتفعّل القدر وليس حين يُعلَم فقط، ولذلك كان من الرحمة قتل هذا الغلام لأنه صار إلى الجنّة وذهب الأبوان إلى الجنّة بإيمانهما وذهب الولد الجديد إلى الجنّة بزكاته ورحمته وبرّه بوالديه، فصار الأربعة إلى الجنّة بدلاً من اثنين إلى

الجنّة وواحد إلى النار. فحتى على هذه القراءة الظاهرية، لا حجّة للجبرية، بل هي من حجج أهل الاختيار بشدّة لأن فيها إمكان تغيير تفعيل وظهور قدر الله في العالَم ! وفي الحديث "لا يرد القضاء إلا الدعاء" فالدعاء إذن أيضاً يردّ القضاء، فتأمل أين هذا مما يذهب إليه القوم. وأما إذا قرأنا القصّة بتأويل باطني، على أساس أنها مَثل، فالأمر أبعد بكثير من متناول الجبرية. إذن، قد يكون هذا الغلام المكلّف العاقل المسؤول قد تمثّل بأمور الكفر والطغيان، وكشف الله ذلك لهذا العالِم فقتله (ولا نريد الدخول الآن في كيف قتل غلاماً بدون إذن أبويه من أجل العقوق وهل عقوبة العقوق القتل؟ وبقية الاعتراضات على التفسير الظاهري لها) حتى يُستَبدَل به آخر لأنه قُدّر لهذين الأبوين ولد واحد فإن كان طاغياً كافراً فهو حظهم وإن كان زكياً راحماً فهو حظهم، فهذا من تقدير الرزق، فكان رزقهم ولد واحد أيا كانت صفته، سواء ظلمانية أو نورانية، وهذا شاهد آخر على أن التقدير قد يكون مجرداً بدون صفة خاصة ويحتمل الظهور بالشيء وضدّه بحسب الأسباب والأعمال.

٤-عن علي رضي الله عنه قال: كنّا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا النبي صلى الله عليه وسلم فقعد وقعدنا حوله ومعه مخصرة فنكّس فجعل ينكت بمخصرته ثم قال {ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة، إلا كُتب مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كُتب: شقية أو سعيدة}، فقال رجل: يا رسول الله أفلا نتكّل على كتابنا وندع العمل فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة وأما من كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة؟ قال {أما أهل السعادة فيُيَسّرون لعمل السعادة، وأما أهل الشقاوة فيُيسّرون لعمل الشقاوة} ثم قرأ {فأما مَن أعطى واتقى}. وفي رواية لهما قال {اعملوا فكُلّ مُيسَّر لما خُلق له}.

أقول: المفروض هنا أن مضمون الرواية تشهد عليه الآية، وهي آية {فأما مَن أعطى واتقى} وما بعدها. فتعالوا نقرأ الآيات لنرى أولاً ما تقول، ثم ننظر للرواية بعين الآية لنرى هل تشير إلى عقيدة الجبر أم لا.

الآية من سورة الليل. وتبدأ بجواب قسم يقول {إن سعيكم لشتى}، فنسب السعي لهم. وليس لتقدير الله ذلك عليهم جبراً. هذه واحدة.

ثم قال وهو محل الشاهد في الرواية، ودقق في نسبة الفعل لمَن، {فأمّا مَن أعطى واتقى. وصدّق بالحسنى. فسنُيسّره لليُسرى. وأما مَن بخل واستغنى وكذّب بالحسنى. فسنُيسّره للعسرى.} لاحظ الترتيب في الآية، والذي روايات التيسير هذه حسب تفسيرها الشائع يعكسها ويقلبها رأساً على عقب. الآية بلسان المنطق التجريدي تقول: مَن فعل س وص وج، فالنتيجة ع. مَن فعل ش وض وخ فالنتيجة غ. {فأما مَن أعطى} هو الذي أعطى، {واتقى} هو الذي اتقى، {وصدّق} هو الذي صدّق،

هذه ثلاثة أعمال منسوبة للنفس، الإعطاء والاتقاء والتصديق، لكن لاحظ التقدير الإلهي فإنه قدّر تعالى لمن فعل هذه الثلاثة عاقبة محددة وهي {فسنُيسّره لليُسرى}. الآية لم تقل: مَن يسّرناه لليُسرى سوف يعطي ويتقي ويصدّق بالحسنى. الرواية منكوسة معكوسة، والآية مستقيمة سليمة. كذلك في المقابل. {وأما مَن بخل} هو الذي بخل، البخل فعله، {واستغنى} هو الذي استغنى، {وكذّب بالحسنى} هو الذي كذّب، فالعاقبة ما هي؟ {فسنُيسّره للعسرى}. فهذا بيان وتفصيل لحقيقة النفس وقابليتها للأضداد، وهي أمر كثير ذكره في القرءان ومشهود بالعيان. لاحظ الفرق الكبير والخطير ما بين مفهوم الآية ومفهوم الرواية. الآية تبيّن القدر نعم، الذي يعطي ويتقي ويصدق فقدره الإلهي هو التيسير لليسرى، والذي يبخل ويستغني ويكذّب فقدره الإلهي هو التيسير للعسرى، فكل منهما مُيسَّر وكل مخلوق مُيسّر، نعم، مُيسَّر لماذا؟ مُيسّر لما خلق الله له من عاقبة مبنية على اختياراته وأعماله. فالله خلق للمعطي المتقي المصدّق التيسير لليسرى، وخلق للبخيل المستغني المكذّب التيسير للعسرى. وصيغة الآيات فعلية: أعطى، اتقى، صدّق، بخل، استغنى، كذّب. كلها أفعال النفس. ونوعية التيسير مبنية على نوعية الفعل. فالتيسير واحد، الكل مُيسّر، لكن نوعية التيسير تختلف باختلاف الفعل. والله قدّر سابقاً أن الذي يعطي ويتقي ويصدّق سييسّره لليسرى، والعكس بالعكس. لكن زيد أو عبيد أو أم جُنيد، هل سيعلمون بحسب النوع الأول أم الثاني؟ هنا الابتلاء والتكليف والاختيار. باقي السورة يبيّن هذا أيضاً.

{فأنذرتكم ناراً تلظى. لا يصلاها إلا الأشقى. الذي كذّب وتولى. وسيُجنّبها الأتقى. الذي يؤتي ماله يتزكى. وما لأحد عنده من نعمة تجزى. إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى. ولسوف يرضى}. فهنا تجد أيضاً الإنذار والتبشير، فذكر المقادير والأفعال التي على أساسها تتشكّل النفس، فصاحب التكذيب والتوليّ سيكون أشقى والأشقى سيصلى النار، والتكذيب والتولى اختيار النفس. كذلك في المقابل. الذي يؤتي ماله ابتغاء وجه ربه، سيكون الأتقى، والأتقى سوف يرضى. فالنار المصير، الأشقى الصائر، والتكذيب والتولي وسائل صناعة النفس الشقية، والتكذيب والتولي اختيارات النفس. وهكذا في المقابل.

وبين هذا وذاك قال الله ليبيّن سوء اختيار البخيل {وما يغني عنه ماله إذا تردّى}، ولماذا قال له هذا؟ {إن علينا للهدى.} فالله هدى الكل بهذا البيان، وبيّن حسن وسوء عاقبة كل عمل، وبقي على النفوس القابلة للعملين السعي في أحدهما، لأنه "ليس للإنسان إلا ما سعى". ومَن الذي حدد مقادير هذه الأمور؟ هو الله {وإن لنا للآخرة والأولى}. فالله الذي له الليل والنهار وخلق الذكر والأنثى، أي الذي خلق الآفاق والأبدان في الدنيا، هو الذي خلق الآخرة أيضاً، فكما تجدون حكمه في الدنيا فهذا هو مَثَل لكم لحكمه في الآخرة. فكما أنك لا تستطيع اختيار كيفية سير الليل والنهار، ولا اختيار إن ولدت ذكراً أو أنثى، فكذلك الأمر في الآخرة لا تستطيع أن تتمنّى مَن يدخل النار والجنة وبماذا، "

ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب"، "قالوا لن يدخل الجنّة إلا مَن كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم". فأحكام الله في الآخرة حتمية ومقاديره قطعية، كما أن أحكام الليل والنهار والذكورة والأنوثة كذلك في الدنيا. لكن النفس لها قابلية التشكّل بالضدين، والاختيار بين الدرجات والدركات بحسب سعيها في ضمن ما قدّره الله من احتمالات. فلا مفرّ من أن تكون النفس معطية أو بخيلة، متقية أو مستغنية، مصدقة أو مكذبة، أيا كانت درجة ودركة ذلك. لكن أن تسعى لتكون معطية أو بخيلة، فهذا جعله الله للنفس، وبيّن لها قيمة كل طريق وهداها لهما معاً لتعرف كل واحد منهما، ثم النتيجة المقدّرة لكل نفس هي ما ذكره الله في كتابه.

لاحظ الفرق بين هذا وبين الرواية. الرواية تقول {أما أهل السعادة فيُيسّرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فيُيسّرون لعمل الشقاوة}، فعكست القضية القرآنية تماماً. القرءان يبيّن أنه لا يوجد أهل سعادة ولا أهل شقاوة ابتداءاً، كل النفوس بالنسبة لأمر الآخرة سواء من حيث قابلية الضدين {قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها}. ثم حين تعمل بعمل أهل السعادة تصير من أهل السعادة، وحين تسعى سعي أهل الشقاوة تصير من أهل الشقاوة.

يوجد قَدر بمعنى الأسباب والآثار. لكن لا يوجد قدر بمعنى جبر النفس على أثر ما بدون اتخاذها لسببه مع قابليتها للأخذ بالسبب وضدّه بحرية. ولذلك وضع الله الإثم عن الذي لم يشرح صدره بالكفر إن قال كلمة الكفر "إلا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان"، فالإكراه لا يُتصوّر إلا بالنسبة للحر المختار. كذلك قالت الرسل "أولوا كنّا كارهين" وقال "أنلزمكموها وأنتم لها كارهون" وقال الله "لا إكراه في الدين". فما معنى الإكراه إن كان لا يوجد اختيار أصلاً؟ هل تفهم الآن لماذا منطق ملل الروايات سار بطريقة جعلت أصحابه يكرهون ويهجرون القرءآن بشكل عام، ويُبعدون عامّة أتباعهم عن دراسة وقراءة القرءان قراءة تدبر وتعقّل بوضع عقبات وعراقيل بل سدود وحجب كثيرة على أعينهم. لأن ملل الروايات تُبطِل تعقّل الآيات، وفي أحسن حال تجعل أمام القارئ عقبات مصطنعة وأكاذيب كثيرة ومحاذير متعددة وخطيرة.

الحاصل، الآية تجعل العمل قبل المصير، والرواية تجعل المصير قبل العمل. والضائع في الوسط هو حقيقة النفس وسعتها وقابليتها وحريتها التي فطرها الله عليها وسواها على أساسها. فالرواية مضادة للآية ومعاكسة لها وتقدّم مفهوماً غريباً بل محارباً للآية بل للقرءان من أوله إلى آخره.

وأما الحلّ المزعوم {اعملوا فكل ميسّر لما خلق له} فهو مزيد من السفسطة. لأن أمر {اعملوا} لا قيمة له، والرجل الذي اعترض هنا والذي يبدو لي أنه مصطنع ليحكي ما يقوله نفاة الجبر بعد ذلك وهذه الروايات اخترعها دعاة الجبر منذ بدأ الطغيان والتجبّر يتجذّر في الأمّة، قد اعترض اعتراضاً صحيحاً، والحل ليس بحلّ. بل الأولى أن يقال: السعيد مسبقاً ليعمل ما يشاء من سوء وشهوات لأن الله قدّر له السعادة فلابد أن يصير إليها، والشقي مسبقاً لا ينفعه أي مجاهدة وعمل صالح لأنه

سينتهي إلى الشقاء حتماً. فالسعيد مسبقاً لا داعي لأن يجاهد لأنه سيسعد حتماً، والشقي مسبقاً لا داعي لأن يجاهد ويسعى لأنه سيشقى حتماً. هذه هي النتيجة الوحيدة المنطقية والطبيعية والمفهومة لجميع الناس من وراء عقيدة الجبر. ومن هنا تعلم يقيناً أنها عقيدة شيطانية بحتة. وهي من أمثلة قعود الشيطان عند الصراط المستقيم لبني آدم. وأي عقيدة أعظم للشيطان وأحبّ إليه من عقيدة تجعل الكل يكفر بالسعي والعمل حقاً، ومعرفة نفوسهم وسنن الله صدقاً.

٥-الرواية ٨٠٩: {عن أبي الأسود الدئلي قال: قال ليعمران بن حصين: أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قُضي عليهم ومضى عليهم من قدر ما سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجّة عليهم؟ فقلت: بل شيء قُضي عليهم ومضى عليهم. قال: أفلا يكون ظلماً؟ قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً وقلت: كل شيء خلق الله وملك يده فلا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون. فقال لي: يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك. إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قُضي عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجّة عليهم؟ فقال "لا، بل شيء قُضي عليهم ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل [ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها]"}

أقول: أثر الصنعة والاختلاق في هذه الرواية ظاهر لأنه يحكي الحجج التي ظهرت لاحقاً في الأمّة بلسان مَن مضى وكذب أهل الروايات دعماً لآرائهم وعقائدهم وحتى "الصالحين" منهم أمر مشهور. لكن لندع هذا.

هنا عمران بن حصين يمتحن الدئلي ليحزر عقله كما يقول. فما هو الامتحان؟ هو الاعتقاد بالجبر. تعرف عقل الإنسان إن كان يعتقد بالجبر. ثم نسبوا ذلك إلى النبي. وزعموا أن تصديق ذلك في كتاب الله هو قوله تعالى {ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها.} وقبل ذلك نسب الدئلي اعتقاده لقوله تعالى {لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون}. فهل في هاتين الآيتين حجّة للجبرية؟ تعالوا ننظر.

أما قوله تعالى {لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون}. فهو من سورة الأنبياء، والآيات قبلها وبعدها تشير إلى تبيان كون الخلق عباد الله ولا يوجد إله غيره. كقوله {له مَن في السموات والأرض} قبلها وقوله {لا إله إلا أنا فاعبدون} بعدها وما بينهما. {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون. لا يُسأل عمّا يفعل وهم يسألون}. بالتالي، المسؤولية دليل العبودية. لكن الله تعالى أيضاً قال {ما أنا بظلّام للعبيد} وقال {وما ظلمناهم} ونسب الظلم لهم {كانوا أنفسهم يظلمون}. فما زعمه صاحب الرواية هنا، من أن كون الشيء خلق الله وفي ملك يده، ينفي نسبة الظلم

عن الله كائناً ما كان الحال، يناسب تماماً التأسيس لحكم جبري ظالم باسم الشريعة الإلهية بعد ذلك حتى يُنسَف في قلوب العامّة أي تمييز حقيقي بين العدل والظلم، فالأمر يبدأ بجعل كل ما يقوم به الله غير ظلم لأن الله قام به والخلق خلقه والملك بيده، ثم حين تستقر هذه القاعدة، يبنون عليها أن الأحكام التي تحدث لهم هي فرع لملك الله وهي أمره، وحينها يكون حكم كل ما يحدث لهم أنه ليس ظلماً لأنه تابع لأمر الله تعالى. هذا خلاصة ما يريد هؤلاء الشياطين إقامته، وقد نجحوا ولا زالوا إلى حد كبير، حتى صارت أمّتنا هي واحد من أكثر الأمم على الأرض بُعداً عن معرفة العدل والظلم والتمييز الواضح بينهما. وأما القرءان، وأصحاب العقل القرآني، فشأنهم آخر تماماً في هذه المسألة. فالله تعالى ينفي عن نفسه الظلم، ليس لأنه الخالق والمالك، ولكن بناء على العدل، {إنما تجزون ما كنتم تعملون} {لاتختصموا لدي وقد قدّمت إليكم بالوعيد} ونحو ذلك من آيات كثيرة في الباب. فلو كان كل ما يفعله الله لا يكون ظلماً لأن الله فعله، فلا معنى أصلاً لهذه الآيات، ولا معنى لهذا النفي أساساً. بل بناء على عقيدة الجبر، لا معنى أيضاً بالتبع لظلم المخلوقين، فلا يوجد ظالم من الخلق، لأن كل الخلق وكل فعلهم هو فعل الله تعالى لا غير فهو تقديره وفعله وقهره لا غير، بالتالي يسقط كل اعتبار لظلم المخلوق أيضاً، فما معنى "إن الشرك لظلم عظيم" أو "لا ينال عهدي الظالمين"، ولا يوجد ظالم أصلاً لأن الظلم فعل والفعل بتقدير الله وحكمه السابق وقضائه المحكم المبرم المحتوم، فلا ظالم ولا مظلوم، بل كله فعل الله وكله عدل وأمر سليم. ثم لماذا حرم الله إبراهيم حين سأله الإمامة في ذريته بقوله "لا ينال عهدي الظالمين" وقد كان بالإمكان-حسب عقيدة الجبر-أن يعطي الله عهده لأي إنسان ويكون هذا دليل على أنه ليس ظالماً أو حين يحتج أحد بأن الله جعل الإمامة للظالمين بنفس ما احتج به الجاهل في هذه الرواية وهو أن يقول {لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون} بل حسب عقيدة الجبر لا داعي لآخر جملة {وهم يُسألون} لأن السؤال يكون للحر المختار، وحيث أن هذا معدوم في الواقع، فلا يبقى إلا {لا يُسأل عمّا يفعل}، بل إذا فكّرت فيها قليلاً ستجد أنه حتى هذه الآية لا فائدة لها، لأن قوله {لا يُسأل عما يفعل} إن كان نهياً فيمكن عصيانه والعصيان دليل حرية الاختيار وهي معدومة. وإن كان نفياً فلا يمكن عصيانه أصلاً لأنه مستحيل الوجود بالتالي لا معنى لذكره. القرءآن كله باطل وأباطيل إن صدقت عقيدة الجبر كما يقول بها "أهل السنة" هؤلاء، بل أهل الهوى والبدعة والجرأة على الله. هذا بالنسبة للآية الأولى.

وأما بالنسبة للآية الثانية، فهي من أقوى وأبين الآيات في بيان حرية النفس واختيارها ومسؤوليتها. فجاء هؤلاء وكفروا بها وسرقوها. قال الله {ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَن زكاها. وقد خاب من دساها} فإما تزكّي نفسك وإما تدسّ نفسك، والعاقبة فلاح لمن اختار الأول وخيبة لمن اختار الآخر. والنفس ملهمة الفجور والتقوى معاً، فهي مستوية بالنسبة للطرفين. والنفس عظيمة القدر لأن الذي سواها هو الله تعالى، وأقسم بالشمس والقمر والنهار والليل والسماء

والأرض، أي بالأضداد، ثم وحّد النفس {ونفس} ولم يذكر لها ضد، لكن جعل الضدية في ذاتها وقابليتها للأمرين في عينها وإرادتها. ثم ضرب مثلاً بثمود {كذّبت ثمود بطغواها} كذّبت بطغواها وليس بتقدير الله عليها ذلك. {فكذبوه} نسب التكذيب لهم، {فعقروها} نسب العقر لهم، فلما تمّ ذلك {فدمدم عليهم بذنبهم} فذكّر مرّة أخرى أن ذلك كان {بذنبهم} وذنبهم فعل حادث واختيار لهم. كل هذا غريب وأجنبي ومناقض لما عليه عقلية وأنفاس أصحاب عقيدة الجبر. فأين هذه الآيات من المقولة التي ينسبونها إلى النبي وهي {بل بشيء قضى عليهم ومضى فيهم}. هذا نوع من الدجل معروف، وهو أن تأخذ الكلمة التي يعارضك خصمك بها أو يحتمل أن يعارضك خصمك بها، وتجعلها هكذا باللفظ فقط تابعة لك، وهو من قول الله "يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم".

٦-الرواية ٨١٢: عن سفيان ابن عيينة. وهذا رجل لا علاقة لنا به وأخذ الدين منه. لكنهم يذكرون رأيه في تفسير آية، فلننظر في رأيه كما ننظر في رأي أي مسلم ومسلمة. والرواية في البخاري. والآية هي قوله تعالى {ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون} قال ابن عيينة: لم يعملوها لابد من أن يعملوها.

والرواية ٨١٣ عن ابن عباس في جملة {وهم لها سابقون} التابعة للآية السابقة في سورة المؤمنون، يقول ابن عباس: سبقت لهم السعادة.

أقول: يريدون بذلك تقدير الأعمال والقضاء بالسعادة على النفوس من قبل خلقها وسعيها. فهل الآيات تساعدهم على ذلك؟

أما الآية التي في رواية ابن عباس، في خاتمة مقطع يقول {إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون. والذين هم بآيات ربهم يؤمنون. والذين هم بربهم لا يشركون. والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون. أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون} أقول: لاحظت الفرق بين الآية والرواية؟ الآية تبدأ بأعمال النفس، وتذكر العاقبة التي قدّرها الله للنفس التي تتخلق وتسعى وتعمل بهذه الأعمال. ثم في النهاية تحكم بأنهم {هم لها سابقون}. لكن الرواية عن ابن عباس جعلت {هم لها سابقون} أي هم للخيرات التي يسارعون فيها سابقون حسب الآية، {أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون} فقوله {لها} يعني للخيرات. لكن ابن عباس، "حبر الأمّة" كما يقولون، جعل هذه الآية هكذا: سبقت لهم السعادة. ما علاقة هذا بذاك؟ الآية لا ذكر فيها لما سبق لهم، ولا للسعادة، الآية تتحدث عن المسارعة في الخيرات وأنهم لها سابقون. تحريف كامل الأركان، ولا ينفع إلا مع جاهل يقلّد هؤلاء ولا ينظر في كتاب الله بنفسه.

أما رواية ابن عيينة، فالآية التي بعد {وهم لها سابقون} تقول {ولا نُكلّف نفساً إلا وسعها ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يُظلمون. بل قلوبهم في غمرة من هذا ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون. حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون. لا تجأروا اليوم إنكم منّا لا تُنصرون. قد كانت آياتي تتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون. مستكبرين به سامراً تهجرون. أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين. أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون. أم يقولون به جِنّة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون.} هل نكمل؟ ألا تكفي هذه الآيات لبيان أن آية {لهم أعمال} لا علاقة لها بالقدر الجبري الذي يريده هؤلاء المحرفين لكتاب الله. اقرأ الآيات مرّة أخرى وانظر لنفسك. الآيات كلها في أعمال واختيارات النفوس، بل الله يقول بأنه {لا يكلّف نفساً إلا وسعها} وينفي الظلم {وهم لا يظلمون} على أساس أن لديه {كتاب ينطق بالحق} يعني يشتمل على ما عملته هذه النفوس، ويقول {لدينا كتاب ينطق بالحق} ثم يبيّن بعد ذلك ما فعلته هذه النفوس بدءاً من حال قلوبهم التي هي في غمرة من هذا، إلى موقفهم من الآيات والرسول، مع التنبيهات المتعددة التي في الآيات لتذكيرهم ووعظهم، وكل هذا لا قيمة له في عين المنطق الجبري لأن هذه النفوس محكوم عليها بالنار من يوم خلقها فلا معنى لكل ذلك عند هؤلاء الجبرية الكفار. فقول الله {ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون} يشير إلى أعمالهم التي عملوها وعددها بعد ذلك وبينها، ولا يوجد {لابد من أن يعملوها} كما يفتري ابن عيينة وينسب رأيه الفاسد إلى كتاب الله. المصيبة بل الطامّة أن الله يقول {لهم أعمال}، ألا تقرأون؟ {لهم أعمال} لهم هم، {لهم أعمال} ! ثم قال {هم لها عاملون} نعم، {هم لها عاملون}. فالأعمال لهم وهم لها عاملون، بكم صيغة نعيدها حتى يتبيّن أن ابن عيينة لم يعاين حتى لفظ الآية. إذا كان الله أجبر النفوس على هذه الأعمال، فهذه الأعمال لله وليست لهم، والله هو عاملها وليسوا هم. لذلك إذا تحكّم شخص في بندقية وأطلقها على رأس ابن عيينة، فالعمل ليس للبندقية ولا أحد يحكم بالجرم على البندقية ويدع مطلق الرصاص حتى في محاكم وقضاء هؤلاء الجبرية المفسدين أنفسهم، ولا أحد يقول بأن العمل حقاً للبندقية العجماء والآلة الصمّاء فهي آلة العمل ولكن العمل للعامل، فحين يقول الله {لهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون} دل على أنها أعمالهم من كل وجه. وأما قوله {من دون ذلك} فيشير إلى ما سبق من آيات المسارعين في الخيرات، أي أعمالهم دون أعمال أولئك الصالحين، فما هي هذه الأعمال الدونية؟ هي ما فصّلها بعد ذلك ونقلناها من قبل، من الاستكبار إلى كره الحق وما بين ذلك.

إذن لا ابن عباس، ولا ابن عيينة، قرأ القرءان ذاته. بل الرواية تنسب لهم كلاماً لا علاقة له بالنصّ، بل يخالف النص، بل يعاكس النص تماماً وينسف مقاصده ويفسد حرفه ويبطل سياقه ونظمه. فكلامهم لا علاقة له بالقرءان لا من قريب ولا من بعيد، لا حرفياً ولا بالنظر إلى السياق ولا معنوياً. ولماذا يُروى كلام أمثال هؤلاء في كتب المفروض أنها كتب تحفظ حديث وسنن رسول الله، لا أدري.

٧-الرواية ٨٣١: عن أبي هريرة قال: جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله صلى الله عليه وسلم في القَدَر فنزلت {يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مسّ سقر. إنا كل شيء خلقناه بقدر}

أقول: هذه الآية من سورة القمر يستعملها الجبرية لدعم بدعتهم، وكأن القدر الذي في هذه الآية هو القدر الذي يتكلّمون هم عنه. سورة القمر من أولها إلى هذه الآية تشير إلى أفعال المجرمين مع المرسلين. ثم قال في آخرها {ولقد أهلكنا أشياعكم فهل من مدّكر} يذّكر لماذا وهم مجبرون على ما هم فيه؟ ثم قال {وكل شيء فعلوه في الزبر} فنسب الفعل لهم، {وكل صغير وكبير مستطر}. هذه سورة القمر.

الآن، قوله تعالى {ذوقوا مسّ سقر}، تعالوا ننظر في أهل سقر بعدما تبيّن لهم الحق ماذا قالوا حين سُئلوا "ما سلككم في سقر" قالوا "لم نك من المصلين. ولم نك نطعم المسكين. وكنا نخوض مع الخائضين. وكنا نكذّب بيوم الدين. حتى أتانا اليقين". كلها أفعال سيئة فعلوها، أو أفعال حسنة لم يفعلوها. فلو كان في الآخرة سيتبيّن صدق عقيدة الجبرية، لكان الجواب المفروض في جملة واحدة كما تجده في هذه الروايات المختلقة: الله قدّر علينا دخول سقر. والسلام. ما الداعي لكل هذا التطويل والتفصيل. المفروض الكافي هكذا: الله خلقنا للنار وهو لا يبالي. أو: خلقنا لسقر ويسّرنا لعمل أهل سقر فصرنا إلى سقر. أو: قضى علينا ومضى فينا حكمه بأن نكون في سقر. أو أي عبارة مشابهة.

الحق هو أن الله قال {إن المجرمين في ضلال وسعر} فهذا قدر المجرمين، لكن ليس قدر زيد أو عبيد، هذا قدر {المجرمين}، {يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مسّ سقر. إنا كل شيء خلقناه بقدر. وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر.} فالمجرم الذي يخاصم بأنه يرى الناس في الدنيا يتلقبون بين النفع والضر، والسراء والضراء، والخير والشر، ولا يرى بالضرورة أن المجرم يعيش في ضيق ومرض ولا يرى بالضرورة أن المسلم يعيش في صحة ورخاء وعافية على طريقة "فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن." وفي العكس يقول "ربي أهانن". فهؤلاء المشركين يعتقدون بأن العاقبة لابد من أن تظهر في الدنيا وبالماديات. لكن جاء القرءان ببيان أنها في الآخرة. فالذي خلق كل شيء بقدر في الدنيا هو الذي قدّر العواقب للمجرمين وغيرهم في الآخرة، وبلمح البصر يمكن أن يخلق الكون كله من جديد ويخلق عالماً جديداً.

نعم، المشركون كانوا من الجبرية. "لو شاء الله ما أشركنا" والذين كفروا كذلك "أنطعم مَن لو يشاء الله أطعمه". وآيات كثيرة في هذا الباب من محاولتهم التخلي عن مسؤوليتهم الفردية التامة، إما

بنسبة ما هم فيه من سيئات إلى الله أو إلى آبائهم أو ما كان. وورث هؤلاء من هذه الأمّة واتبعهم حذو القذّة بالقذّة أصحاب بدعة إثبات القدر الجبري الشخصي الذين يسمّون أنفسهم "أهل السنة".

٨-الرواية ٨٧٥: {عن خالد الحذّاء قال: قلت للحسن: يا أبا سعيد أخبرني عن آدم أللسمّاء خُلق أم للأرض؟ قال: لا بل للأرض. قلت: أرأيت لو اعتصم فلم يأكل من الشجرة؟ قال: لم يكن منه بُدّ. قلت: أخبرني عن قوله تعالى "ما أنتم عليه بفاتنين. إلا مَن هو صالِ الجحيم"، قال: إن الشياطين لا يفتنون بضلالتهم إلا مَن أوجب الله عليه الجحيم.} وفي رواية: {إلا مَن أوجب الله تعالى عليه أن يصلى الجحيم}.

أقول: الحسن البصري كان يقول بنفي الجبر، هذا القدر مقطوع به وحتى باعتراف الجبرية الذين أرادوا جعل الحسن جبرياً مثلهم، ولذلك صنعوا هذه الروايات التي فيها براءة الحسن من الجبر لكن في داخلها إقرار بأنه كان يقول به ثم وضعوا هذه الروايات المختصرة السخيفة لإظهار قدرة شيخ من الجبرية لأن يغلب الحسن في المناظرة بهذه الصورة السريعة والمباشرة وكأن الأمر بهذه السهولة. لكن لا يهمنا أن يكون الحسن جبرياً أو غير جبري، فهذا شأنه وحسابه على الله. لكن الذي يهمّنا هو مضمون الرواية فتعالوا ننظر.

في الرواية اعتماد على آيتين. الأولى عن آدم والمضمون هو قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة" وإن لم تنصّ الرواية على الآية لكنها مفهومة منها. الأخرى عن الجحيم وهي مذكورة نصّاً. وقبل الدخول في التفاصيل إن شاء الله، لاحظ كيف أن شيوخ الجبرية يبيحون لأنفسهم المجادلة عن الجبر واستعمال الآيات، لكن حين يجادلهم أحد في عقيدتهم المبتدعة هذه فيلقون في وجهه روايات المنع من الجدل في القدر ومجالسة أهله وما شاكل. القوم من المطففين وليس فقط من الجاهلين بل الكافرين.

أما عن آدم. فالخلل في استدلال الحذّاء في الرواية كامن في قوله {أللسماء خُلق أم للأرض}، فهذا الخلل الأول، لأنه يفترض أن آدم كان في السماء ثم هبط إلى الأرض، وهذا ليس ضرورياً وليس بالسخافة التي يتحدّث فيها الحذّاء والحسن في الرواية، وأما قوله تعالى "اهبطوا" فلا يدل على الانتقال من السماء إلى الأرض، بل قد يدّل على الانتقال من أرض إلى أرض كقول موسى لبني إسرائيل "اهبطوا مصراً" فلم يكونوا في السماء بالمعنى المفهوم من السماء. هذا أمر.

الأمر الآخر، قال الله أن الجنّة أرضية، لقوله عن أصحاب الجنّة في الآخرة "أورثنا الأرض نتبوأ من الجنّة" فهنا مساواة ما بين الأرض والجنّة، وذلك "يوم تُبدّل الأرض غير الأرض".

الأمر الثالث، وهو الأهمّ، حتى على فرض أن آدم كان في جنّة سماوية وهبط إلى الأرض، فنوعية حجاج الحذّاء فيها طعن في الله تعالى وأمره، وجرأة عظيمة على الله، فكأن الله حين قال عن آدم "لا تقربا هذه الشجرة" أو "عصى آدم ربّه فغوى" كان ربنا جلّ وعلا يتحدث عبثاً ويأمر هباءً، تصوّر الجبرية الملاحدة عن الله تعالى ينمّ عن كون قلوبهم قد أُشربت الطعن في الله بكفرهم والاستهزاء به وبكلامه وبأمره. لأن معنى كلامهم أن الله حين قال لآدم وزوجه "لا تقربا هذه الشجرة" فقد كان يأمرهم تشريعاً بما جبرهم على خلافهم تكويناً، وهذا النوع من التفكير الغبي يوجد مثله عند كثير من اليسوعيين الذين يزعمون بأن الرب وضع قانون التوراة مع عجز الناس عن إقامته حتى يثبّت عقيدة أخرى اخترعوها، فلينظر أهل التاريخ في العلاقة ما بين اليسوعيين والأمويين أو أنصار الفكر الجبري لعلهم يجدون شيئاً في هذا الباب، على أية حال فهو نوع من التفكير ينطبق عليه "لتتبعن سنن من كان قبلكم" وقول الله "وخضتم كالذي خاضوا". وكذلك حين قول الله "وعصى آدم ربه فغوى" بل قوله لآدم قبلها "ألم أنهكما عن هذه الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين" فالجبرية السفهاء يزعمون هنا أن الله تعالى منفصم الشخصية بحيث له شخصية تضع الأقدار الجبرية وشخصية تأمر وتنهى بالصور الشرعية وبينهما تناقض وتعارض بحيث يكون ما تجبر عليه الأقدار مخالف لما تأمر به الشريعة.

فما وجه القصّة إذن؟ وجوه. أحدها: لو لم يعصي آدم لبقي في الجنّة وهو خليفة الله فيها، ولصار له أولاد وهو فيها وكلهم يقيم أمر الله بدون شقاء المعاش والخلاف بينهم. لكن لمّا عصى، صارت المسؤولية عليه مزدوجة هو وأولاده، أي مسؤولية التفقه في الدين بكل ما يخالط ذلك من صعوبات في الدنيا، ومسؤولية كسب المعاش بعمله. لذلك خاطب الله آدم بعد ذلك بالتنبيه على إتيان الهدى من الله ومصير من يتبعه ومن لا يتبعه، ففي الجنّة كان آدم يتعلّم من الله ويأخذ الأمر عنه مباشرة بحيث لا تعلق إشكالات وشبهات الوسائط والوسائل في التبليغ "إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا" وما يتعلق بكل تلك الأمور التي نعرفها كلنا ولا نزال نعيشها إلى الآن. وكذلك نبهه على أمر المعاش حين قال له "لا يخرجنّكما من الجنّة فتشقى" وبيّن له أن له في الجنّة "ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى". ففي الجنّة، كان الدين يقيناً والمعاش متوفّراً، فيستطيع أن يقيم آدم أمر الخلافة بالتعليم "يا آدم أنبئهم بأسمائهم" والقيام بأمر الله له ولزوجه "كُلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" فيقوم بالأمر "كُلا" وبالنهي "لا تقربا"، وهذا هو الدين كله، علم من الله وتعليم لخلق الله وإقامة الأمر والنهي حسب ما ورد من الله. فلمّا عصى، صار الدين مجالاً للريب، وصار المعاش مجالاً للنزاع.

المغالطة إذن في قول الحذّاء {أرأيت لو اعتصم فلم يأكل من الشجرة}، لأنه يتصوّر أنه لم يكن في الأرض أصلاً، ويتصوّر أنه لا طريق للخلافة في الأرض إلا بالعصيان، وكلاهما تصوّر خاطئ بحد

ذاته. فلو كانت الجنّة في السماء، لكن العصيان نوع من الحرمان من خير له ولذريته ومزيد مسؤولية عليهم بسبب الخروج من الجنّة ولو لم يعصي لتمّ لهم ذلك في الجنّة قبل النزول إلى الأرض، ومن هنا تجد فوراً "ابني آدم" وقع بينهما النزاع وقتل أحدهما الآخر، فلو وُلد أبناء آدم في الجنّة وأخذ الكل الدين يقيناً من الله وعرفوا ذلك ثم نزول إلى الأرض-على فرض أن الجنّة لم تكن أرضية-فلما وقع مثل ذلك بحكم التوارث، فنحن نرى المشركون والناس إلى اليوم يرثون من آبائهم الضالين الجاهلين ويقلّدونهم فيه "وجدنا آباءنا على أمّة" فاقتدوا بهم واهتدوا بهداهم، فلو وُلد الآباء في الجنّة وعرفوا الحق هناك ثم نزلوا لورث الأبناء الدين الحق من الآباء ولاتبعوهم فيه كما "ورث سليمان داود" وكما قال يوسف "اتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله". فالعصيان لم يكن هو الطريقة الوحيدة لإخراج آدم من الجنّة على فرض أن الخروج كان ضرورياً لتحقيق "إني جاعل في الأرض خليفة"، وقول ذلك بحد ذاته يدلّ على نظرة هؤلاء الفاسقين الجبرية الذين يعتبرون أن عصيان الله أمراً ممكناً لتحقيق أقدار الله، وهذه زبدة عقيدتهم الفاسدة كلها، فإنهم يريدون تبرير عصيان وطغيان أنفسهم وسادتهم وكبراءهم عبر نسبتها إلى أقدار الله، العقيدة الجبرية ليست تخلياً عن نسبة الخير لأنفسهم بل عن نسبة الشر لأنفسهم والمسؤولية عن أنفسهم. فجواب الحسن على فرض أنه قاله {لم يكن له منه بد} يدل على جهله أو لعله يدل على تقيته لأنه كان مطارداً في حياته كما هو معلوم من التاريخ.

أما عن الآية الثانية، فهذا سياقها {فإنكم وما تعبدون. ما أنتم عليه بفاتنين. إلا مَن هو صال الجحيم.} لاحظ أن بتر الآية عن الآية التي قبلها هي وسيلة الحذّاء الخبيث لتحريف الآية. فالآية تتحدّث عن أناس يعبدون شيئاً من دون الله، وهم يسعون لفتنة الناس حتى يدخلوهم في شركهم هذا، والآية تقول بأنهم لن يستطيعوا أن يقوموا بذلك مع أي إنسان {إلا مَن هو صالِ الجحيم} ويكفي للدلالة على أن المعنى ليس ما ذهب إليه الجبرية هو أن كلمة {هو صالِ} تنسب الفعل له وليس لله، فالآية لو كانت تدل على الجبرية لقالت: إلا مَن سوف نصليه الجحيم، بل حتى هذه لا تكفي، بل يجب أن تكون هكذا مثلاً: إلا مَن أوجبنا عليه في الأزل أن يصلى الجحيم، أو ما شابه. وأما قوله تعالى {هو صالِ الجحيم} فيدلّ على أنه إنسان ارتكب ما يكفي من الأمور التي ستصليه الجحيم، وبهذا الاستعداد الناتج عن أفعاله صار قابلاً لفتنتكم وعبادة أندادكم. كقوله تعالى عن يوم الدين "ما يكذّب به إلا كل مُعتد أثيم" ثم قال "ثم إنهم لصالوا الجحيم. ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذّبون"، إذن " صالوا الجحيم" لماذا؟ لأنهم "تكذّبون". "تكذّبون" لماذا؟ لأنهم "معتد أثيم". فهو المعتدي، وهو الأثيم، وهو الذي كذّب، هذه كلها أفعاله هو. ثم لما فعل كل ذلك انتهى به الأمر إلى "لصالوا الجحيم". كذلك الحال هنا، {ما أنتم عليه بفاتنين. إلا مَن هو صالِ الجحيم} يعني الذي كذّب واعتدى وارتكب المآثم.

كقوله مثلاً في تنزّل الشياطين "هل أنبئكم على مَن تنزّل الشياطين. تنزّل على كل أفّاك أثيم" فإذن الإنسان يصير أولاً أفاكاً أثيماً ثم تتنزّل عليه الشياطين، كما أن الإنسان إذا قال "ربنا الله ثم استقاموا" فالنتيجة "تتنزّل عليهم الملائكة". فتنزّل الشياطين وتنزّل الملائكة فرع، أصله هو عمل الإنسان نفسه، فإن كان أفاكاً أثيماً تنزّلت عليه الشياطين، وإن كان موحداً مستقيماً تنزّلت عليه الملائكة. فلا يقال بأن الله قضى جبراً على عبيد أن تنزل عليه الشياطين وعلى زيد أن تنزل عليه الملائكة هكذا ابتداءً، وهذا خلاف القرءان فضلاً عن أنه طعن في الرحمن. بل وطعن في القرءآن، لأنهم ينسبون لأنفسهم القدرة على صياغة قول الله أفضل من الله نفسه، فانظر مثلاً ما يروى عن ابن عباس في الآية في قوله {إلا مَن هو صال الجحيم} التي هي محل النظر، يقول ابن عباس "إلا مَن قد سبق له أنه صالِ الجحيم"، وقال الطبري "إلا أحداً سبق في علمي أنه صال الجحيم"، وعن إبراهيم "إلا مَن قُدِّر عليه أنه صالِ الجحيم" وهكذا يروون روايات وفيها عن عمر بن عبد العزيز الأموي أيضاً مثل ذلك. لاحظ أنها كلها تبرئة لصالحي الجحيم المجرم نفسه واتهام لله تعالى. لكن لا يخلو أهل الباطل من ذكر شيء من الحق، ولذلك ترى في الطبري مثلاً هذه الرواية عن قتادة "ما أنتم بمضلّين أحداً من عبادي بباطلكم هذا إلا مَن تولّاكم بعمل النار" فهنا تجد اعترافاً بأن {صال الجحيم} قد ارتكب عملاً جعله بهذه الصفة وهو "تولّاكم بعمل النار" فلأنه تولّى المشركين استطاعوا أن يفتنوه، ولذلك ورد نهي عن تولّيهم وكذلك قوله عن الشيطان بأنه لا يضلّ إلا "مَن تولّاه" كما قال تعالى "ومن الناس مَن يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد. كُتب عليه أنه مَن تولّاه فأنه يُضلّه ويهديه إلى عذاب السعير"، لاحظ التسلسل: "يجادل" الجدل فعله هو، "يتبع كل شيطان" والاتباع فعله هو، "مَن تولّاه" التولّي فعله هو، فلما تمّمت هذه الأركان هداه الشيطان إلى عذاب السعير. كذلك الحال هنا. {ما أنتم عليه بفاتنين. إلا مَن هو صال الجحيم} هو أصلاً في طريق الجحيم بسبب ما عمله بعقله وإرادته وحينها استطاعوا أن يفتنوه. وانظر مثلاً في هذه الآية "وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون". فهذه من قوله تعالى "وعلى الذين هادوا حرّمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" فحتى التحريم وهو تشريع إلهي لم يقع عليهم هنا إلا لأنهم "أنفسهم يظلمون"، فتحريم الله شيئاً على نفس تريده وتشتهيه هو إما ظلم لها وإما ليس بظلم لها، ولا يكون ظلماً لها إن كان التحريم نتيجة لبغي النفس كما قال في ما قصّه على النبي من قبل في الذين هادوا "ذلك جزيناهم ببغيهم" فهم الذين بغوا، وبسبب بغيهم جازاهم بالتحريم، فالتحريم لم يكن ظلماً من الله لهم بل هم الذين ظلموا أنفسهم. القرءآن كله على هذه الشاكلة. قال الله "ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم"، فالله ليس له غرض في تعذيب أحد من حيث ذاته تعالى، وما يقوله جهلة الجبرية يطعن في ذات الله وكأن الله لذاته يريد رؤية النفوس تتعذّب ولذلك "أوجب" على بعض النفوس النار، والحق أن الأمر ليس كذلك، فالشكر طريق هدى الله الناس

كلهم إليه كما قال "إما شاكراً وإما كفورا"، والإيمان هدى الله الناس كلهم إليه كما قال "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر"، بالتالي الشكر والإيمان في مقدور الإنسان بما وضعه الله فيه وفطره عليه من قدرة الاختيار بينهما وما بيّنه له. وهل بعث الله الرسل إلا لهذا، "لكي لا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل"، وأي حجّة أعظم من عقيدة الجبر إن كانت صادقة والعياذ بالله، لا رسل ولا غير رسل، عقيدة الجبر ذاتها أعظم حجّة على الله إن لم يكن للإنسان حقيقة وواقعياً اختيار ما بين الشكر والكفر وما بين الإيمان والكفر، فعقيدة الجبر توجب الكفر بالرسل واعتقاد عبثية الرسالة كلها بالضرورة وليس بالاحتمال، وفيها طعن في الله تعالى وحجّته على الناس، ومصير الجبرية مع إمامهم إبليس الذي سنّ لهم هذه الطريقة بقوله لربّه "رب بما أغويتني".

٨-الرواية ٨٧٦: عن الحسن البصري في قوله تعالى {ولذلك خلقهم} قال: خلق هؤلاء لهذه وهؤلاء لهذه.

أقول: قصة الحسن البصري مع مسألة القدر طويلة. لكن يكفينا منها ما افتروا فيه على القرءان. فهنا الزعم بأن {لذلك خلقهم} يدل على أنه خلق أهل الجنة للجنة وأهل النار للنار هكذا جبراً مفروضاً عليهم. فتعالوا كالعادة نقرأ الآية وفي سياقها لنرى هل تقول فعلاً هذا المعنى؟

الآية ١١٤ {أقم الصلاة}، ١١٥ {اصبر} ١١٦ {ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أُترفوا فيه وكانوا مجرمين}، ١١٧ {وما كنا ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون}، ١١٨ {ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا مَن رحم ربك ولذلك خلقهم وتمّت كلمة ربّك لأملأن جهنم من الجِنّة والناس أجمعين}، ١١٩ {نثبّت به فؤادك..وذكرى للمؤمنين}. ١٢٠ و ١٢١ {وقل للذين لا يؤمنون اعملوا على مكانتكم إنا عاملون. وانتظروا إنا منتظرون.} وختم {وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه}.

لاحظ النمط العقلي للآيات. كلها تركيز على عمل الإنسان، اعمل ولا تعمل. مَن عمل كذا فله كذا، ومن عمل كذا فله كذا. هذا أولاً.

ثانياً، {لذلك خلقهم} تابعة لجملة {إلا مَن رحم ربك ولذلك خلقهم}، فالناس مخلوقين للرحمة بأصل الخلقة. {ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة} هذه لغة الجبر، يعني لو شاء أن يجبرهم على ذلك لفعل، ولأخضع أعناقهم. لكن الله لم يشاء الجبر. لذلك كانت النتيجة {ولا يزالون مختلفين} لا يمكن أن يكون المقصود: لو شاء لجعلهم أمّة واحدة وحتى لو جعلهم أمّة واحدة فلن يزالوا مختلفين، فهذا تناقض ونوع من تعجيز الله تعالى عن خلق أمّة واحدة. لكن المعنى {ولا يزالون مختلفين} لأن الله لم يشاء أن يجعلهم أمّة واحدة. فالاختلاف الذي تجده في الناس ما بين مصلح ومفسد، ومقسط وظالم، ومؤمن وكافر، وكل الاختلافات هي نتيجة عدم مشيئة الله جعل الله أمّة واحدة. إلى هنا انتهت الآية.

الآية التي بعدها {إلا مَن رحم ربك} فهؤلاء سيكونون أمّة واحدة لأنهم قبلوا هداه ودعوته "إن هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" وقال "لا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم" وقال "أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" وآيات كثيرة تدعو إلى الوحدة. فهؤلاء لن يزالوا مختلفين، والله كتب رحمته لهم "ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين" ثم وصفهم. {إلا مَن رحم ربك ولذلك خلقهم} خلقهم هنا ترجع إلى الناس، فالله خلق الناس للرحمة، لكن بعض الناس قبلوا الرحمة وطريقها فنالوا الرحمة فعلاً، ومَن لم يقبل الرحمة واتبع الشيطان فصدق عليه ما قاله الله للشيطان "لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين" وقال هنا {ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين} وهذا لأنهم اتبعوا الشيطان، عملهم أداهم لهذا. فالله خلق الناس للرحمة، فمن الناس من قبل الرحمة ففاز بها، ومنهم من رفضها فصار إلى جهنم. لذلك قال الله أنه "لا يرضى لعباده الكفر" لكن إن آمنوا فإنه يرضاه لهم. فلو كان الله خلق بعض الناس بأصل الخلقة للرحمة وبعضهم لجهنم، جبراً وقهراً، لكان رضا الله للذين خلقهم للرحمة أن يصيروا إلى الجنة. ورضاه للذين خلقهم لعدم الرحمة أن يصيروا إلى جهنم. أن يقال بأن الله قضى أمراً وهو لا يرضى به، يشير إلى نوع من انفصام الشخصية الذي يعاني منه جهلة العقيدة الجبرية، وهم يرمون الله بدائهم الخبيث، على طريقة سلفهم الطالح الذين تسودّ وجوههم من نسبة الأنثى لهم وينسبونه إلى الله بصدر منشرح، فكذلك هؤلاء لو نسب إليهم أحد ما ينسبونه إلى الله لرأيت منهم عجباً، أو لو نسب أحد لأحد سادتهم وكبرائهم مثل هذا الفصام والمرض لغضبوا وزمجروا، لكنهم ينسبونه إلى القدوس المتعالي ولا يبالون. قاتلهم الله أنّى يؤفكون.

إذن قول الحسن لا عبرة له.

٩-الرواية ٨٧٩: عن الحسن في قوله تعالى {كذلك نسلكه في قلوب المجرمين} قال: الشرك.

أقول: يريدون بهذا أن الله هو الذي يسلك في قلوب المجرمين جبراً الشرك. لكن يكفي أن تقرأها في سياقها. فالسورة من أولها تبدأ هكذا {ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل} ثم {وقالوا يا أيها الذي نُزّل عليه الذكر إنك لمجنون. لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين.} ثم {وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون} فهنا ترى الأفعال والصفات المكتسبة بالفعل لهؤلاء: همّهم الأكل والتمتع والتلهي بالأمل ويقولون للرسول قولاً باطلاً ويجادلونه بالباطل ويستهزءون بالرسل، بعد كل هذا قال الله {كذلك نسلكه في قلوب المجرمين}، نعم، في قلوب {المجرمين} فأوّلاً يكتسبون اسم {المجرمين} ثم يسلكه في قلوبهم كما يسلكه. فالإنسان لا يولد من {المجرمين} ولا ينطبق هذا الاسم على نفس إلا بعد أعمال ومكاسب معينة، هذا معروف حتى في قوانين هؤلاء الجهلة الجبرية وغيرهم، فالإنسان "برئ حتى تثبت إدانته" وفي فقههم "الأصل براءة الذمّة"، فهؤلاء الجهلة يزعمون أن

أحكامهم أعدل من أحكام الله، ونظامهم أكرم وأصدق من نظام الله، ألا ساء ما يحكمون. اقرأ الآية نفسها لتعرف كذبهم، نفس الآية كافية، فإذا قرأت ما قبلها وما بعدها كان الأمر أظهر، فما قبلها قد ذكرناه وكلها أعمال منهم ابتدائية ليست ضرورية بل اختيارية. ثم الآية ذاتها تقول {في قلوب المجرمين} فتحدد وصف {المجرمين} وهو وصف مكتسب، ثم بعدها {لا يؤمنون به وقد خلت سنّة الأولين. ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلّوا فيه يعرجون. لقالوا إنما سُكّرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون} فهؤلاء لا ينفع معهم حتى العروج في السماء ! حتى إن عرج بهم في السماء سيصرّوا على الكفر واختراع المعاذير بالباطل. عناد مطلق بسبب نفس ما نجده في الأقوام الكافرة، اتباع الشهوات وطلب الدنيا وإرادة العلو في الأرض وطغيان على الرسل وما شاكل من أعمال، كلها تؤدي إلى اكتسابهم اسم {المجرمين}، ثم حينها ينسلك الذكر في قلوبهم بنحو {لا يؤمنون به وقد خلت سنّة الأولين}.

١٠-الرواية ٨٨٠: عن الحسن في قول الله عز وجل {وحين بينهم وبين ما يشتهون} قال: بينهم وبين الإيمان.

أقول: ابتداءً، هذه الآية لا علاقة لها بالجبر في الدنيا، لأنها تتحدّث عن قوم-حسب تفسير الحسن-يشتهون الإيمان، واشتهاء الإيمان لن يكون في الدنيا لأنهم كفروا به في الدنيا كما قالت الآيات السابقة {ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت وأخذوا من مكان قريب. وقالوا آمنّا به وأنّى لهم التناوش من مكان بعيد. وقد كفروا به من قبل ويقذفون بالغيب من مكان بعيد. وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فُعل بأشياعهم من قبل إنهم كانوا في شكّ مريب}. الآن الصورة أكمل، وليس بتر جزء من الآية لتحريفها كما يفعل هؤلاء على نمط بل أسوأ من نمط مَن ينكر الصلاة بحجّة "ويل للمصلين" فعلى الأقل هذه آية كاملة لكن أصحاب التحريف هؤلاء من شأنهم بتر أعضاء الآية نفسها فضلاً عن بترها عن سياقها وسباقها ولحاقها. فحتى لو نظرنا إلى هذا المقطع فقط، سنجد أن الذين {حيل بينهم وبين ما يشتهون} إنما حيل بينهم وبين الإيمان في الآخرة، بعد ما أُخذوا فلا فوت، فسواء كان ذلك في آخرة الدنيا بمعنى عاقبة فعلهم في الدنيا كحال فرعون الذي قال "آمنت" حين أدركه الغرق فلم ينفعه ذلك في نفسه وإن نفعه في بدنه لأنه آمن بسبب بدني دفعاً للغرق عن بدنه وليس إيمان بالحق في نفسه ولآخرته، أو وهو الأظهر من الآيات أنها في الآخرة حين يقول الميت الكافر "رب ارجعون" ونحو ذلك، لذلك قالوا {آمنّا به} ورفض الله قولهم هذا، فلو كانت الحيلولة بينهم وبين الإيمان على ما يزعمه الجبرية، لما قالوا أصلاً {آمنّا به} بينما الآية التي قبلها وهي متصلة بها تقول {وقالوا آمنّا به} ثم ردّ عليهم {وقد كفروا به من قبل} يعني من قبل في الدنيا كفروا به، والآن في الآخرة يقولون أنهم آمنوا به

ليحصلوا على نفع الإيمان الذي رأوه في الآخرة، فلم ينفعهم ذلك. ولو كانوا قالوا {آمنّا به} في الدنيا لكانوا مثل أي مؤمن آخر. فالله تعالى لم يحل بينهم وبين الإيمان في الدنيا، هذا افتراء مطلق على الله ولا يوجد ذرّة في الآيات تساعدهم عليه.

ثم إن قوله تعالى {وحيل بينهم وبين ما يشتهون} أيضاً لا يدلّ على الإيمان بالضرورة. بل يبدو أنه يتعلّق بما ذكره بعد ذلك من أمر نعيم الجنّة، كقولهم لأصحاب الجنّة "أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين" فهذا من الحيلولة بينهم وبين ما يشتهون، كما قال الله في الجنّة "لهم فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين".

ثم نفس الآية قال الله فيها {وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فُعل بأشياعهم من قبل إنهم كانوا في شكّ مريب} لاحظ أن بتر الجبرية لآخر الآية يوحل بأن الحيلولة كانت هكذا قضاء جبرياً من الله بدون سبب من العبد، بينما إذا أكملت الآية تبيّن لك السبب في الحيلولة وهو أنهم {كانوا في شكّ مريب} فالحيلولة ليست لقدر جبري مفروض عليهم، بل لأنهم كانوا {في شك مريب}، بعد أن أرسل الله لهم الرسل وبيّن البيّنات ووضع الطرق التي تُخرج من الشك والريبة، كما جاء مثلاً في نفس السورة بل قبل هذه الآية بآيات قليلة من قوله "قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جِنّة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد". فكما ترى أرسل لهم مَن يعظهم ويوضح لهم طريق التفكّر وأنذرهم، وما بعد هذا من آيات تبدأ بـ{قل} ومع الآية السابقة تجدها خمس مرّات، {قل إنما أعظكم}.و {قل ما سألتكم من أجر فهو لكم} و {قل إن ربي} و {قل جاء الحق} و {قل إن ضللت}، فقط في هذا المقطع توجد خمس مرّات فيها خمس تنبيهات وإيقاظ متعدد وتعليم وبعث وتثوير للفكر والعقل، وبعد ذلك جاءت الآيات التي تحكم عليهم بعدما رفضوا كل ذلك {ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت..وقالوا آمنا به..وقد كفروا به من قبل..وحيل بينهم وبين ما يشتهون..إنهم كانوا في شك مريب}. لو أراد الله أن يحول بينهم وبين الإيمان لما أرسل رسله وأحبابه وجعلهم يعانون في الدنيا للاشيء أصلاً، في محاولة إيقاظ وتنبيه وإنذار هؤلاء الناس الذين يزعم الجبرية أن الله خلقهم أصلاً للنار قهراً بدون عمل منهم ولا اكتساب لشيء بحرية اختيار حقيقية واقعية وجودية.

الحاصل من بحث الآيات: هذه الآيات التي وردت في كل كتاب الإيمان بالقدر من الأصول التسعة التي جمعها ورتّبها صالح الشامي. وكما رأينا، ما بين عشر آيات إلى خمس عشرة آية. وكلّها بلا استثناء لا حجّة فيها على العقيدة الجبرية، بل هي بخلاف ذلك تماماً في ذاتها وفي سياقها وفي محلّها عموماً من القرءان الذي هو وحدة واحدة.

نختم بأمرين إن شاءالله.

الأول: الرواية ٨٤٥: الحديث عن أبي هريرة الذي ينسبه إلى النبي وهو في البخاري ومسلم وفيه {احتجّ آدم وموسى فقال له موسى: أنت أبونا خيّبتنا وأخرجتنا من الجنّة. قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخطّ لك بيده أتلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة. فحَجّ آدم موسى، فحجّ آدم موسى. فحجّ آدم موسى}.

وفي رواية للبخاري أن موسى قال لآدم {أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنّة}، وفي رواية أخرى {أنت الذي أشقيت الناس} وفي رواية لمسلم {أنت آدم الذي أغويت الناس} وفيها {أنت الذي أعطاك الله علم كل شيء}.

وفي رواية أن آدم قال لموسى {أنت الذي اصطفاك الله برسالته واصطفاك لنفسه وأنزل عليك التوراة؟ قال: نعم. قال: فوجدتها كُتب عليّ قبل أن يخلقني؟ قال: نعم. فحجّ آدم موسى}

وفي رواية لمسلم نسبوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال {احتج آدم وموسى عليه السلام عند ربهما، فحجّ آدم موسى. قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك في جنّته ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض. فقال آدم: أنت موسى الذي اصططفاك الله برسالته وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء وقرّبك نجيا، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أُخلق؟ قال موسى: بأربعين عاماً. قال آدم: فهل وجدت فيها "وعصى آدم ربه فغوى". قال: نعم. قال: أفتلومني على أن عملت عملاً كتبه الله عليّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فحجّ آدم موسى}. انتهى.

أقول: هذه المسرحية التي اخترعها أبو هريرة أو دجال بعده، ففضلاً عن الاختلاف في نصّ الحوار الذي دار بين آدم وموسى والمفروض أنها واقعة واحدة فلماذا هذا الاختلاف فيما بينها. فإن فيها معضلات بل كفريات وسوء أدب كثير.

المعضلة الأولى، وهي أخطر معضلة، كونها حوّلت آدم الذي نعرفه في القرءان إلى إبليس الذي نعرفه في القرءان. هذه الرواية الشيطانية لابد أن الشيطان هو الذي أوحاها لمن رواها، لأنها جعلت آدم كإبليس تماماً. في القرءان نجد آدم ينسب خطيئته وذنبه لنفسه وفوراً، {ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين}. هذا آدم القرآني. وأما آدم صاحب الهرّة والبخاري ومسلم فشكله شكل آخر، مسخوا آدم إلى إبليس، فصار آدم يحتج كما احتج إبليس {رب بما أغويتني} وبما يحتج به الذين أشركوا {لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء}. ونسبتهم هذا الكفر إلى آدم دليل شيطنتهم. ثم نسبتهم إياه إلى موسى، والذي لا يمكن أن يسكت على مثل هذه الحجّة الباطلة وقد رأينا موسى في القرءان لا يسكت على شيء خطأ أو جرم يراه ولو كان بظاهر الرأي. ثم

نسبتهم إياه إلى نبينا محمد، صاحب القرءآن الذي من أوله إلى آخره ردّ لهذه العقيدة الجبرية الكفرية. كل هذا يريك أن القوم ليس فقط لا دين يمنعهم بل ولا حياء لهم في هذه المسألة.

الأمر الثاني، الادعاء بأن التوراة مكتوبة قبل خلق آدم، هذا أمر من كيس أبي هريرة. وأما كونها مكتوبة قبل خلق آدم بـ{أربعين سنة} فهي من حبكات المؤلفين الذين يضعون تفصيلاً حتى يوهم السامع بأنه يقول أمراً بعلم سرّي وخفي عنده. ويزيد على ذلك زعم آدم الرواية أن في التوراة مكتوب "وعصى آدم ربه فغوى" التي هي آية قرآنية، وإن كانوا يقصدون بالتوراة هذه التوراة العبرية التي بين أيدينا فلا نجد فيها هذا النص ولا ما يطابقه في العبرية.

الأمر الثالث، سوء الأدب في كلام موسى مع آدم، وهو أمر لم نعهد له مثيلاً لا في موسى ولا في أي رسول في كتاب الله. حين رأى موسى صاحبه يقتل غلاماً زكياً لم يزد على أن قال له "أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً إمراً"، فلم يتجاوز ذلك إلى الطعن في نفس الفاعل كما قال هنا لآدم {أنت أبونا خيّبتنا..أنت الذي أشقيت الناس..أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض..أنت آدم الذي أغويت الناس}. موسى لم يتكلّم بهذه الطريقة حتى مع فرعون نفسه، الذي أقصى ما بلغه أنه قال له ردّاً على إساءة فرعون إليه "إني لأظنّك يا فرعون مثبورا". قلة الأدب هذه التي ينسبونها لموسى لا علاقة لها بموسى القرءآن. فكما أن آدم الرواية ليس آدم القرءان، كذلك موسى الرواية ليس موسى القرءان.

الأمر الرابع، في رواية لموسى أن الاحتجاج هذا حدث عند ربهم، {احتج آدم وموسى عند ربهما}. حسناً. أين كلام ربهما؟ لماذا ربهم تعالى ساكت في هذا الاحتجاج؟ بل صدق آدم الرواية، لوجب أن ينظر موسى إلى ربّه ويقول له: هل هذا صحيح؟ أو شيء من هذا القبيل. لكن يوجد ما هو أهمّ في هذه الفقرة وهو أن الاحتجاج في مسألة القدر وباعتراف أصحاب هذه الرواية الصحيحة عندهم هو أمر بدأ عند ربنا ومن آدم وموسى وهما الخليفة والكليم، وتم استعمال كتاب إلهي للفصل في الأمر، واستعمال أساليب جدلية لحلّه. حسناً. لماذا إذن يزعمون بأن الاحتجاج في مسألة القدر لا يقوم به إلا المبتدعة وأهل الضلال، ولا ينبغي أن يكون ويقع أصلاً، ولا ينبغي المشاركة فيه، وأن الذي أحدثه في الأمّة هم أناس من خارج الأمّة، أو أي اعتراض على العملية برمّتها، كيف يعترضون وهم يرون أن موسى مع كل علمه بالتوراة وآدم الذي أعطاه {الله علم كل شيء} كما تقول الرواية، مع كل ذلك لا موسى ولا آدم تورعا عن المجادلة في القدر لا في خلوتهما ولا عند ربهما. فهذه الرواية كافية لجعل الاحتجاج والمناظرة في القدر أمر مقبول مبدئياً، ومن تشجيع النبي كما يزعمون الذي حكم على المناظرة فقال {فحجّ آدم موسى} ثلاث مرات، فهنا نستطيع أن نرى مشهداً كاملاً لمناظرة تامّة الأركان. هذا يقول وذاك يرد، وبينهما حكم، والمصادر الاحتجاج بالكتاب وبالكلام الذي يقرّ به كل

طرف، ثم يوجد حكم في النهاية ليفصل في القضية أو بعد أن ينقطع الخصم عن القول. هذه حجّة من روايتهم عليهم.

أخيراً، هذه الرواية مثل غيرها مما اخترعه الذين لا يرجون لله وقاراً من وضّاع الحديث، حين وجدوا أن القرءان لا يسعفهم والعقل لا ينصرهم، فما بقي عندهم إلا الكذب على رسول الله حتى يجعلوا رسول الله باللفظ ناصراً لهم. لذلك تجد اللغة في الحديث نفس اللغة التي نشأت بعد ذلك، من قبيل قول آدم في رواية أخرى ٨٤٦ {فيم تلومني في شيء سبق من الله تعالى فيه القضاء قبلي}، فهذه اللغة لغة الجبرية المختلقة المبتدعة لاحقاً، ولذلك لا تجد لها سابقة ولا رائحة في كتاب الله تعالى.

الأمر الثاني: الروايات في الباب رقم ١٧ المعنون "لا يرد القدر إلا الدعاء"، كلها تدلّ على بطلان عقيدة الجبر من ناحية أخرى.

فمنها عن سلمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم {لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البرّ}. ومنها {لا يرد القدر إلا الدعاء، وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها} وفي رواية {بالذنب يصيبه}. وفي رواية {لن ينفع حذر من قدر ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل فعليكم بالدعاء عباد الله}.

أقول: إذن القضاء والقدر والعمر والرزق، هذه كلها ليست أمور حتمية مطلقاً لا فاعلية للإنسان فيها بحال من الأحوال. فحتى هذه الأربعة التي يبدو أنها محتومة، ترى النبي صلى الله عليه وسلم هنا يبيّن فاعلية الإنسان ومسؤوليته حتى عن رزقه وعمره وحاله بذكر وسائل وضعها الله تعالى وبيّنها هو ليأخذ بها عباد الله. ما هي الوسائل؟ الدعاء،و البرّ، وعدم عمل الخطايا وعدم إصابة الذنوب. فالدعاء عمل إيجابي، والبر عمل إيجابي، وعدم عدم الخطايا ترك وسلب، كذلك عدم إصابة الذنب ترك. ففعلك حتى يحدد ما سينزل بك من قضاء وقدر، وما يأتيك من رزق. ورأس ذلك كله الدعاء، الذي {ينفع مما نزل ومما لم ينزل، فعليكم بالدعاء عباد الله}.

الخلاصة: لا فرار من الاختيار. أنت حرّ بأصل الفطرة، ولا مجال للخروج من الحرية لأنها جوهرية. وعلى الحرية تُبنى المسؤولية، دنيا وآخرة. وأنت عبد الله، ولن ينفعك الفرار من مسؤوليتك تجاهه سبحانه ولن تتخلص عن مسؤولية نفسك بأي عقيدة وهمية تختلقها كعقيدة الجبر سواء كانت بصورتها الفجّة أو المخففة. وأنت خليفة الله، وجعل الله لك وسائل حتى لردّ القضاء والقدر الذي تستحقه وحقّ عليك بسبب عملك واختيارك، كالدعاء والبرّ والاعتصام بالله والحفظ للأمر والنهي. واقرأ كتاب الله، اقرأه كوحدة كاملة، ولا يغرّك أصحاب الروايات والعقائد عن كتاب الله، اقرأ بنفسك لنفسك

وتعلّم من الكل لكن راجع ما يقولونه لك بنفسك، فإنك إن أفلحت أفلحت لنفسك، وإن ضللت فإنما تضلّ عليها، وما ربّك بظلّام للعبيد، وهو بالناس رؤوف رحيم. والحمد لله رب العالمين.

...

(عن كتابة القرءان)

أ- مفهوم الكتابة بحد ذاته جوهري وشائع في القرءان. جذر (ك ت ب) ورد في ٣٦ صيغة. وصيغة (الكتاب) وردت ٢٣٠ مرّة، هذا ما عدا البقية. والكتابة تبدأ من الله تعالى وفعله {كتب ربكم على نفسه الرحمة} نزولاً إلى كتابة الآجال وكتابة الوحي وكتابة الأقدار وكتابة أعمال الناس وكتابة الأحكام الشرعية وحتى كتابة الدَّيْن "صغيراً أو كبيراً إلى أجله".

ب- الكتاب متعلّق بالخط والسطر. مثل {كان ذلك في الكتاب مسطورا} وَ {وكتاب مسطور} وَ {ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك}. ومنه الرقم أيضاً، {كتاب مرقوم}.ومن ذلك {فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم}. ومنه {قالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بكرة وأصيلا} مما يدل على أنه كانوا يرون مع النبي كتباً وشاهد ذلك "رسول من الله يتلوا صحفاً مطهرة. فيها كتب قيّمة}. والكتاب شيء يمكن إلقائه إلى الآخر بصورة منفصلة مخطوطة بدليل قول سليمان للهدهد {اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم} وقول ملكة سبأ {إني إُلقي إليّ كتاب كريم} ويُغني الكتاب عن شخص وجسم الكاتب في التعبير عن كلامه لذلك قالت بعدها {إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين} فلا داعي لوجود شخص سليمان الكاتب إذا كان كتابه موجوداً بأيدي مَن أراد إيصاله إليهم.

ج- ثبت أن النبي علّم أمّته الكتاب {ويعلّمهم الكتاب} وهذا غير تلاوة الآية وغير تعليم الحكمة، فيشمل تعليم الكتاب كل ما يدخل تحت هذه الكلمة، لأن الأمّيين لا يعلمون الكتاب فبعث الله الرسول وجعل من أعماله تلاوة الآيات والتزكية وتعليم الكتاب والحكمة، فيندرج تحت كلمة {يعلّمهم الكتاب} بحسب الأصل كل ما تحتمله الكلمة من معنى في هذا السياق. فالكتابة والمكتوب داخلة تحت اسم {الكتاب}.

د- سمّى الله الوحي الذي أنزله على النبي وصار في الأمّة باسم الكتاب، وذلك في آيات كثيرة. منها {هو الذي أنزل عليك الكتاب} ويتبعها {إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب} وقال {وما أنزل عليكم من الكتاب} وقال {نزل عليك الكتاب بالحق}. وقال {قل الله يفتيكم فيهن وما يُتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء} فأثبت أن المتلو هو {في الكتاب}. وقال {نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها} فأثبت أن المنزّل هو {في الكتاب}. وقال {جاءكم من الله نور وكتاب مبين}.

وقال في موسى {من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى} ثم قال {وهذا كتاب أنزلناه مبارك} وقد علمنا أن كتاب موسى مكتوب مخطوط فكذلك هذا الكتاب الذي أنزل على نبينا محمد، ويعززه أنه لما ذكر التوراة والقرءآن قرن بينهما فقال الرسول {فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه}. وقال {وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه} وهو تابع لقوله {الذين يتبعون الرسول..واتبعوا النور الذي أنزل معه} فالرسول والكتاب معه وكما يمكن اتبا ع الرسول لأنه ظاهر في العالَم كذلك الكتاب مثله ظاهر في العالَم ويمكن توريثه {ورثوا الكتاب} {أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه} وقال في الإصلاح {والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة} فكما أن الصلاة معلومة للكل وظاهرة فكذلك الكتاب لأن التمسّك بالمخفي في الصدور لا يكون بهذه المثابة ولا يكون قريناً للصلاة المعلومة لجميع الأمّة بل هو مقدّم حتى على الصلاة وهل الصلاة إلا بالكتاب. ثم تجد الرسول يقول في القرءان {إن وليي الله الذي نزّل الكتاب} كما قال "أعبد الله الذي يتوفاكم" فكما أن التوفي بالموت والنوم ظاهر لكم ومعلوم لديكم فكذلك الكتاب المنزل أمر ظاهر ومعروف. ثم وردت آيات كثيرة فيها {اذكر في الكتاب} وعدد مريم وإبراهيم والبقية. وقال للنبي {وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك} وهو الآن يتلو من الكتاب بدليل {اتلُ ما أوحي إليك من كتاب ربك} فكذلك هو يخطّ بيمينه كتاب ربه فقرن في هذه الآية بين التلاوة من الكتاب وبين خطّ الكتاب بيمينه فنحن نعلم أيضاً من هذه أن النبي كان يخطّ الكتاب بيمينه تحديداً، فكما علّمه القراءة والتلاوة من الكتاب والصحف فكذلك علّمه خطّ الكتاب والصحف، ثم النبي علّم أتباعه ذلك {يعلمهم الكتاب} فأخرجهم من الأمّية كما أخرجه الله من الأمّية، وهذا أيضاً يدل على أن كتاب النبي متلو ومخطوط {ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك} قوله {من قبله} يعني قبل هذا الكتاب، فهذا الكتاب صار متلواً {اتل ما أوحي إليك من كتاب ربك} وكذلك صار مخطوطاً بيمينه، ومن هنا قال الذين كفروا لما وجدوا معه كتاباً يتلوه {أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه} بزعمهم من بشر "إنما يعلّمه بشر"، والحق أن عند النبي الغيب والروح فهو يكتب {أم عندهم الغيب فهم يكتبون} بتعليم الله "وإنك لتلقى القرءان من لدن حكيم"، فلم يردّ الله عليهم بأن النبي لم يكن معه كتاب وصحف يتلوها ولا كونها غير مكتوبة وإنما ردّ عليهم في مصدر المكتوب وأنه ليس من تعليم وقول البشر بل من تعليم وقول الله تعالى، وقولهم {تُملى عليه} مثل قوله في آية الدَّين {فليُملل وليه} فالذي يُملي شخص والذي يكتب ما يمليه غيره شخص وهنا قالوا {اكتتبها فهي تُملى عليه} فهو الذي كان يكتب بإملاء غيره من البشر عليه هذا ما قالوه، فلم يأتي ردّ بأنه لم يكتب بل بتعيين الذي يُملي عليه فقط، وهي شاهد قاطع على أنهم رأوا مع النبي كتباً وصحفاً، ولذلك ردّ عليهم بآية العنكبوت {ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون} فلمّا حدث ذلك من بعد الوحي وبعد أن لبث فيهم عمراً من قبله كان عليهم بالعقل أن يعرفوا أن مصدر تعليمه لم يكن بشرياً. آية أخرى، قوله {أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق} فهو للناس

عامّة من أهل "أمّ القرى ومن حولها"، فأصل الإنزال كان {للناس} فتوصيله لهم عامّة أمر مقصود من بدء الإنزال حتى أنه ذكر {للناس} قبل أن يذكر {بالحق}. ثم وصفه الله فقال {وإنه لكتاب عزيز. لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه} فهو كتاب هذا أولاً، وثانياً لا يأتيه الباطل، ولو كان قابلاً للنسيان والشك والتغيير في صورته لأتاه الباطل وأيّ باطل بل لبطل الكتاب كلّه بالشكّ في نقله كما هو الحال مثلاً في المرويات. ويعزز كون التوراة والإنجيل مكتوبة قوله {الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل}.

هـ- الشك والضلال والنسيان قد يقع في غير المكتوب المخطوط المسطور. ومن هنا جاءت آية الدَّين تأمر بالكتابة {إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه} وبيّن سبب ذلك فقال {ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا} وأضاف إلى الكتابة استشهاد الشهود، {استشهدوا شهيدين} وفصّل ذلك {من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء} وبيّن علّة ذلك التمييز فقال {أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى}. فهذا في أمر الناس، ودَين يتعلّق بشيء من مال الدنيا الفانية، وما يمكن أن يقع فيه التنازع في أمر الدنيا. وورد مثل ذلك في ما هو أعلى من ذلك. ففي أمر الله قال موسى "علمها عند ربي في كتاب لا يضلّ ربي ولا ينسى"، وبيّن الله وقوع وإمكان وقوع الاختلافات والتنازع والبغي بين الناس في أمر الدين وعلمه وكتابه كما جاء في آيات سورة الشورى "الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب". فلحفظ دينار من الدَّيْن فيما يتعلّق بالدنيا وأمر الناس جاءت أطول آية تفصّل كيفية الكتابة والاستشهاد، فلحفظ دِين يؤدي تركه والغفلة عنه إلى النار ويتعلّق بالآخرة الأبدية وأمر الله تعالى فذلك من باب أولى يقيناً وبالضرورة. قال "ومَن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى". فذكر الله وآياته التي كل حرف منها له قيمته المطلقة بل الحركة والوقفة أولى بذلك بما لا يتناهى. فلحفظ أمر جاء الأمر بالكتابة وبالاستشهاد على المكتوب. يعني، الحفظ في السطور ثم الحفظ في الصدور معاً، مع أولوية الحفظ في السطور لأن الشاهد الإنساني يموت وينسى ويضلّ ويغفل.

و- قد يقع التحريف والكذب في غير المكتوب حين يكون الكتاب بيد بعض الناس دون البعض الآخر. كما قال مثلاً في التحريم "فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين"، وقال في آخرين من المحرّفين {وإن فريقاً منهم ليلوون ألسنتم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب} فلو كان كتاب الله عند فريق من الناس فقط دون كل الناس ومختلف الناس لأمكن وقوع مثل ذلك فيه بحيث يدعي البعض أن في الكتاب أمراً ليس في الكتاب واقعاً. وقد يقع الإخفاء أيضاً لبعض ما في الكتاب كما

في قوله {بما كنتم تخفون من الكتاب} فهذا ما يحدث حين تكون بعض الأمّة لديها الكتاب فقط وليس عند كل الأمّة بأكبر قدر ممكن. ومن هذا الباب قوله في الاحتجاج {فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين}.

ز- الكتاب شيء مقروء وقابل للقراءة. لذلك قال {فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك}، وقال {اقرأ كتابك} وقال {اقرأ باسم ربّك}. كذلك هو شيء قابل للدراسة {أم لكم كتاب فيه تدرسون} وارتبط هذا المعنى بقولهم عن الذين أوتوا الكتاب من قبلهم وهي كتب مخطوطة مسطورة {إن كنا عن دراستهم لغافلين}. وقالوا {حتى تُنزّل علينا كتاباً نقرؤه}. كذلك الكتاب قد يكون مسموعاً، {إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى} وذلك القرءان لقوله في أولها "يستمعون القرءان" وكان التالي هنا هو النبي " وأن أتلو القرءان" "صرفنا إليك نفراً" وقال "وإذا قرأت القرءان".

ح- الكتاب نزل على قلب النبي ثم من النبي للناس. لكن طلب البعض أمراً وهو {لو نزّلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم} فهؤلاء الذين أنكروا الإنزال على القلب ومن القلب الخط والتبليغ يصبح للكتاب صورة محسوسة، بل أرادوا الإنزال مباشرة في صورة ملموسة من الله. فهنا ملاحظات. الأولى أن الله لم ينكر إمكان إنزال الكتاب في قرطاس ملموس مباشرة بدون وسيلة قلب النبي، بل ردّ بأنه لو فعل ذلك لأنكروا ذلك أيضاً. الثانية، هؤلاء تجرأوا على مثل هذا الطلب حين رأوا الكتاب فعلاً في قرطاس ملموس بأيديهم لكن جاءهم بوسيلة النبي والمؤمنين الذين يبلغون مع النبي ويدعون معه " أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني"، فانقدح في ذهنهم طلب كتاب في قرطاس ملموس مباشرة بدون وسيلة. وكتب أهل الكتاب كانت في قرطاس وهي قوله عن كتاب موسى "تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً".

ط- الكلمات غير الكتب. لقوله عن مريم {صدّقت بكلمات ربها وكتبه}. كذلك قال الله عن كلماته "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي" لكن من المعلوم أن الكتب محصورة مجموعة في شيء محدود ولا تحتاج حتى إلى عبوة مداد واحدة لكتابة القرءان من أوله إلى آخره وكذلك أي كتاب آخر على الأرض. فالكلمات لامتناهية، والكتب متناهية محدودة محصورة.

الحاصل: كل ما سبق ونحوه يدلّ على أن القرءان كتاب مكتوب مخطوط مسطور، مشهود عليه من مؤمنين وغير مؤمنين، منشور معروف ظاهر بيّن للناس. هكذا كان من عمل الرسول من أول يوم بأصل عمله وبعثته، واستمرّ الأمر بتزايد في الظهور إلى يومنا هذا ولا يزال يظهر.

الآن، مَن ادعي أن كل ما ورد في كتاب الله عن مسألة الكتابة وأهمّيتها وموقف الرسول والمؤمنين منها من أول يوم، لا يدلّ ولا يكفي للدلالة على أن القرءان مكتوب من أول يوم وبعمل الرسول والمؤمنين الذين اتبعوه، هو المطالب بأن يأتي بدليل ينقض كل ما مضى من أصل أهمّية الكتابة في القرءان وهو مفهوم يبدأ من الذات الإلهية نزولاً إلى كتابة الدراهم المعدودة في الدنيا الفانية وما بين ذلك، وكل ما ارتبط بنفس الكتاب كمخطوط مسطور منشور مشهود معروف معروض للناس وواصل إليهم. ولا دليل لديهم يقاوم كل ما سبق.

أقصى ما لديهم في أحسن الأحوال روايتين بائستين، تحتملان معاني مختلفة. وإذا نظرت في أصل الأمر ستجدهم نسبوا كتابة القرءان ونشره إلى بعض سلفهم لأغراض خاصة من التنازع وبغي فرقهم بعضها على بعض وحتى يحصّنوا بعض رجالهم من المطاعن والانتقادات بنسبة حفظ القرءان لهم. وهي رواية جمع أبي بكر، ورواية جمع عثمان عند السنة. أو رواية جمع علي، أو كون القرءآن الحق عند المهدي الغائب عند بعض الشيعة. هاتان الفرقتان والبغي الحاصل منهما وهو بغي من أجل الدنيا وإرادة سلب الأمّة حقّها في حكم نفسها بنفسها، والاستبداد عليها في أمرها وإبطال الشورى فيها. فحصّن الفريق الأول كباره بنسبة حفظ القرءآن لهم حتى يقال لمن يطعن فيهم أو في طائفتهم "كيف تطعنون فيهم وهم الذين نقلوا وحفظوا لنا القرءان". وحصّن الفريق الثاني كباره حتى يقال لمن لا يبالي بهم "وكيف ستعرف القرءآن والرسالة إن لم ترجع إلى مَن لديهم الرسالة الكاملة وحدهم". والله تعالى لم يذكر لا هؤلاء ولا أولئك في كتابه نصّاً، ولو كان لأحد من هؤلاء دوراً أساسياً مطلقاً في أمر الدين لما كان ذكر أبي لهب وامرأته وزيد وامرأته أولى من ذكرهم، ولو كانوا أولى من ذكر الحيض والدَّين وعدد التطليقات لما قدّم الله ذكر هذه الأمور على ذكرهم. يدلّك على جرأتهم على الله أنهم أدخلوا القرءان في معركتهم الفاسدة السافلة التي أبطلها الله ومحى قيمتها واعتبارها. زعم الفرقة السنّية أنه لولا صاحبهم لكان عمل الرسول وجهاده هباءً منثوراً، وزعمت الفرقة الشيعية أنه لولا صاحبهم لكان عمل الرسول وجهاده ودعوته وكل تعليمه هباءً منثوراً. وصدق الله {ما تفرّقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم... وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منهم مريب} وهو كذلك، انظر إلى الفرقتين وصلتهم بكتاب الله وستجد الشك المريب لمحققين منهم وللعامّة سواء في لفظه في معناه أو فيهما معاً، فعند الفرقة السنّية روايات تطعن في حفظ القرءآن وكماله، وعند الفرقة الشيعية روايات تطعن في حفظ القرءآن وكماله، نعم هم يرقّعون ملّتهم ويخصفون على سوأتهم هذه لكن لا يخفى أنه لولا وجود ذلك لما احتاجوا إلى هذه التكلفات أصلاً. يزعم عمر بن الخطاب عند الفرقة السنّية أنه توجد آية الرجم وهي ليست في الكتاب، ويزعم بعض آل علي عند الشيعة أنه توجد كلمات كثيرة بل آيات إما ناقصة وإما متغيّرة عن صورتها التي في هذا الكتاب الذي بأيدينا. فهذا الشك

المريب في لفظ القرءان. وأما في معناه، فحدّث ولا حرج، والسبب ليس راجعاً إلى نفس الكتاب ودراستهم وقراءتهم له، بل إلى كونهم وضعوا المرويات والرغبات مسبقاً أمام أعينهم فصاروا لا يرون مطلقاً أو يرون بضعف شديد أو يرون الحق ثم ينكرونه ويحرفونه لأنه لا يتناسب مع ما عند فرقتهم وأصولهم ومرادهم أو يقرّون بالحق كما هو في الكتاب لأنه يتناسب مع هواهم فقط فهم أئمة الكتاب وليس الكتاب إمامهم ويعرفونه كأنه ابن من أبنائهم يربّونه ويوجهونه ويرون أنفسهم أولى بالمركزية منه بدلاً من أن يكون الكتاب أب وأم كل المؤمنين وهم {إخوة} بالنسبة له "اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان".

ثم إذا جئتهم من نفس مروياتهم ما يدلّ مباشرة أو بالاقتضاء القريب واللزوم المعقول على ما يخالف ما اعتقدوه، فحتى هذا لا يبالون به ويذهبون به يميناً وشمالاً. مثلاً:

أ-في جامع الترمذي حديث حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص (وهذا كما يقال كانت لديه صحيفة يسمّيها "الصادقة" كان يكتب فيها حديث النبي غير القرءان، ويقولون بأنه كان يوجد أكثر من أربعين صحابياً معروفة أسماؤهم كانوا يكتبون حتى حديث النبي وفي زمنه، فإذا كان ذلك كذلك دلّ على أنه من باب أولى أنهم كانوا يكتبون القرءان، لكن ليس هذا محل الشاهد)، قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي يده كتابان فقال {أتدرون ما هذان الكتابان} فقلنا: لا يا رسول الله إلا أن تُخبرنا. فقال للذي في يده اليمنى {هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنّة وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أُجمل على آخرهم فلا يُزال فيهم ولا يُنقص منهم}، ثم قال للذي في شماله {هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أُجمل على آخرهم فلا يُزاد فيهم ولا يُنقص منهم أبداً}. فقال أصحابه: ففيم العمل يا رسول الله إن كان أمر قد فُرغ منه. فقال {سددوا وقاربوا فإن صاحب الجنّة يُختَم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أيَّ عمل، وإن صاحب النار يُختم له بعمل أهل النار وإن عمل أيّ عمل} ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بيديه فنبذهما ثم قال {فرغ ربكم من العباد فريق في الجنّة وفريق في السعير}.

أقول: مبدئياً، لم يرد في القرءان لفظ "أهل الجنّة" بل ورد "أصحاب الجنّة"، لكن في النار ورد " أهل النار" و "أصحاب النار". والفرق بينهما هو أنه ليس أحداً بأهل ليكون من "أهل الجنة" وإنما هي رحمة الله وفضله. لكن النار يستحقّها مَن يدخلها فهو "أهل" لها. ومثل هذا الخلط ما كان ليصدر عن رسول الله صاحب القرءان، فقوله في هذه الرواية {أهل الجنة} يشير إلى أنها رواية مصطنعة، فضلاً عن ما فيها من إساءة الأدب مع كتاب رب العالمين بحيث ينبذهما النبي نبذاً ويلقيهما بيديه،

ولم تخبرنا الرواية أين نبذهما النبي؟ هل اختفى الكتاب من يديه ورجع إلى عالَم الغيب أم ماذا. لكن لنضع كل هذه الاعتبارات جانباً.

كذلك لنضع اعتبار آخر جانباً وهو اعتراض: كيف يمكن لجميع أسماء الناس من أول الزمان إلى آخره أن يحصرها كتابين يمكن للنبي أن يحملهما بيده البشرية، فهذا الكتاب لابد أن يكون وزنه بالأطنان. لأن جواب ذلك: كل ما ورد مما يُعرف بمعجزات وكرامات الأنبياء والأولياء هو أمر سيحدث في هذه الأمّة بصورة أو بأخرى ولو كانت بوسيلة طبيعية فيها نفس فكرة ذلك الأمر الخارق للعادة، ومن هنا صار في هذه الأمّة قدرة امرأة على الحمل بدون أن يجامعها رجل وتبقى بكراً كمريم وذلك بالتلقيح الصناعي، أو قدرة الناس على السفر في السماء والفضاء كرحلة البراق وذلك بالطيران والصواريخ، وهكذا في البقية، وهذه الرواية تُظهر قدرة وضع معلومات كثيرة في حيّز صغير وهذا أمر وإن أنكره الناس في ذلك الزمان فإننا في زماننا هذا لا ننكره ونستطيع الإقرار بوجود شيء أصغر من إصبع الطفل يمكن أن يحتوي على معلومات وأسماء لا فقط الناس من أول الزمان إلى آخره بل وأسماء الحيوانات أيضاً. فهذا شاهد على اعتبار الرواية.

فلأن الرواية تشتمل على احتمال يردّها واحتمال يؤيديها، لنأخذ بها وننظر. ونقول رداً على الاعتراض الأول، بأن "أهل الجنّة" قياساً على "أهل النار" وهو من قوله تعالى "ألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها" والجنّة مصير أهل كلمة التقوى، أو قد نقول بأنه من النقل بالمعنى من الراوي فعلى الوجهين الأمر ليس كبيراً. وأما بالنسبة لنبذ الكتابين {فقال بيده فنبذهما} فيمكن فهم ذلك على أنه نوع من إرجاع الكتابين إلى الغيب من حيث صدرا، وإلا فلو كان النبذ نبذاً مادياً لأخبرنا الراوي بعد ذلك ماذا فعل بهما الناس، وكذلك لا يُستبعد هذا المعنى قرآنياً مطلقاً لأن موسى أيضاً "ألقى الألواح" وإن كان ما ينسب للنبي هنا أخفّ مما فعله موسى. فلا اعتراض من هاتين الناحيتين.

وأما مفهوم العقيدة الجبرية الذي قد يأخذه البعض من هذه الرواية فأمر مردود بأدلّة أخرى ليس هذا موضعها. ويكفي أن معنى الأسماء يمكن أن يكون أسماء الأمثال، بمعنى أن الظالم والكافر والمشرك ونحو ذلك في النار، والمؤمن والمقسط وما أشبه في الجنّة. ويمكن أن يكون ذلك من قبيل كشف علم الله لما سيحدث، وليس جبراً للناس لإحداثه، والله بكل شيء عليم.

محلّ الشاهد هو أن النبي أخرج لهما {كتابان} وقال {هذا كتاب من رب العالمين} وهو كتاب مشاهد محسوس بدليل {في يده كتابان}. هذا من باب الاستدلال بما هو أولى، يعني إذا كان الله يجعل في يد نبيه كتاباً لا يقدّم ولا يؤخر في دين الناس وشريعتهم وطريقتهم، فكيف لا يقوم بمثل ذلك في القرءان وهو أولى بإظهاره ككتاب للناس. هذه الرواية تردّ على قولهم باستحالة ذلك أو صعوبته، وهي حجّة واهية داحضة من أطراف كثيرة، لكن تأمل هذه الرواية يكفي لإظهار طرف آخر لم نذكره من قبل في كتبنا، فأحببت الإشارة إليه هنا.

ب-شاهد آخر، وهو دليل مباشر. وسأذكره بصيغته المركّبة إن شاء الله.

في البخاري عن عقبة بن عامر قال {تكلّموا قبل الظانّين. يعني: الذين يتكلّمون بالظن}. وقال النبي {الظن أكذب الحديث}. أقول: من المقطوع به أن الروايات في غالبيتها العظمى لا تفيد إلا ظنّاً، ظنّ في لفظها وظنّ في معناها لأن لفظها مختلف ومصادرها مظنونة والحكم على الرجال عموماً وعلى حال كل رجل من رجال السند أيضاً بالظنّ لأنه قد يكون فاسقاً كاذباً لكنه صدق وكان أميناً في نقل هذه الرواية خصوصاً أو تلك فضلاً عن كون المسألة كلها ظنّية ومبنية على آراء البعض. وحتى الروايات المتواترة، مثل رواية "مَن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" فإنها على قول ليست متواترة، وعلى قول أنها متواترة ولو فرضناها كذلك فإن ألفاظها وقع فيها اختلاف كثير بل وقع اختلاف حتى في وجود لفظة "متعمداً" أو عدم وجودها وهو اختلاف جوهري وخطير وبسبب الخوف من عدم نقل اللفظ عن النبي قال الزبير وعثمان مثلاً بأنهما لن يرويا الحديث عن النبي بكثرة وإن كانا معه، لأن معنى عدم وجود قيد "متعمداً" أن كل مَن نقل شيئاً عن النبي ولو كان يظن أنه صدق وحق لكن في الواقع لم يقله النبي فينطبق عليه الوعيد الذي في الرواية. فلك أن تتصوّر ما وراء ذلك من الظنون بعد ذلك.

في روايات كثيرة مشهورة أن النبي قال {يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله}، فهذا في الصلاة. وقال {خير الناس أقرؤهم} وقال {مَن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين} وقال {خيارهم في الإسلام إذا فقهوا}. فكتاب الله المقروء المعروف لم يكن مجرد كتاب على الرفّ، بل كان ميزاناً ومعياراً في أمور كثيرة من الحكم بالخيرية "خيركم من تعلّم القرءآن وعلّمه" و "خير الناس أقرؤهم"، إلى الصلاة وإلى حتى الدفن حيث كان يقدّم في اللحد الشهيد الأكثر أخذاً للقرءان على الشهيد الأقلّ أخذاً للقرءان، وكان يزوج الإنسان المفلس دنيوياً بما معه "من القرءان". وهكذا كان القرءان في جميع الأبواب الدينية والدنيوية بوجه أو بآخر.

في ابن ماجه حديث حسن عن أبي هريرة قال: {قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته، عِلماً علّمه ونشره، وولداً صالحاً تركه، ومُصحفاً ورّثه، أو مسجداً بناه، أو بيتاً لابن السبيل بناه، أو نهراً أجراه، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته يلحقه بعد موته.} أقول: لاحظ أنه ذكر سبعة أشياء. كلها ظاهرة بادية للناس ويمكن نقلها أو لمسها. فالولد والمسجد والبيت والنهر والصدقة أمور ظاهرة. وأما العلم فلم يقل فقط {علماً علّمه} بل قال {ونشره} لأن التعليم فقط في هذا لسياق بدون النشر يشير إلى تعليم غير منشور يعني تعليم لأشخاص بأعيانهم وأمر مقيّد، لكن العلم المنشور يدل على أنه خرج من نطاق محصور وقد يصل لأناس لا يعلم الناشر أصلاً مَن هم حين النشر، فالعلم الذي علّمه بدون نشره أدنى من قوله {علما علّمه ونشره} فجمع بين الخاص والعام معاً. ويبقى الأمر السابع، وهو الثالث في ترتيب الحديث، وهو

{مُصحفاً ورّثه} فهذا دليل على أن القرءان كان مصحفاً وأن اسم المصحف مأخوذ من النبي وهو الذي دعا إلى صنع المصاحف بل وأخبر عن عظمة توريث المصاحف حتى أنها تبقى للمؤمن بعد موته في عمله وهو من أخطر ما يهمّ المؤمن بالآخرة.

كذلك روي أن النبي {نهى أن يسافر بالقرءان إلى أرض العدو} وذكر مالك علّة ذلك بأنه {مخافة أن يناله العدو}. فمن الواضح هنا أن القرءان في مصحف مكتوب مسطور مخطوط، وإلا فإن العدو لا يستطيع أن يشقّ صدر المسافر ليستخرج القرءآن منه، والحديث ظاهر المعنى لا يحتاج إلى تكلّف في إثبات أن المقصود هو القرءان المكتوب المخطوط، وإلا لكان الأولى نهي المؤمن عن السفر إلى أرض العدو لأن القرءان في صدره. فتأمل أن النبي قال {القرءان} ولم يقل المصحف، مما يدل على أن كون القرءان مكتوباً وبأيدي المؤمنين عموماً حتى جاء النهي للعموم بأن يسافروا به إلى أرض العدو، فلو كان القرءآن غير مكتوب لبطل هذا الحديث، ولو كان القرءان بأيدي فئة قليلة مضبوطة عند النبي لما جاء النهي هكذا أصلاً بل لوجب أن تكون الرواية: نهى النبي فلان وعلان أن يسافروا إلى أرض العدو بالقرءان، على أساس أن فلان وعلان هم فقط لديهم القرءان مكتوباً.

ويعزز هذا المعنى أيضاً استدلال الفقهاء بقوله تعالى {إنه لقرءان كريم. في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهرون} على وجوب التطهر لمسّ المصحف. فإن كان استدلالهم بالآية صحيحاً، فالكتاب هنا هو كتاب يمكن لمسه بالأيدي. وإن كان استدلالهم بها غير صحيح، فما أحسب أن الفقهاء من شتّى الفرق اجتمعوا عليه من وجوب التطهر للمس المصحف يصبح باطلاً.

ويعزز هذا أيضاً روايات فيها أن من العبادة {النظر في المصحف}، وقال النووي وهو ينسب القول إلى أصحابه الشافعية وكذلك إلى أنه المشهور عن السلف أن القراءة في المصحف أفضل.

ثم روي عن النبي أن جبريل كان يعارضه القرءان مرّة كل عام، فلما كان عام وفاته عارضه به مرّتين فعرف النبي أنه سيموت. بالتالي، علم النبي قبل موته بفترة أن القرءان قد خُتم، وعارضه به جبريل من أوله إلى آخره ليس مرّة بل مرّتين. فأي ادعاء بأن النبي ترك القرءآن منتشراً وفوضى بحجّة أنه لم يكن يعلم متى سينتهي الوحي والتنزيل يبطل بهذه الرواية وحدها، فضلاً عن أدلّة أخرى غيرها.

وروي عن زيد بن ثابت {كنّا عند النبي نؤلف القرءان من الرقاع}. لاحظ {عند النبي} وكذلك {من الرقاع}. فالقرءان كان يُكتَب عند النبي وبإشرافه وبحضوره، وليس كل واحد يؤلف في بيته ما يشاء.

وكان للنبي كتّاب وحي، ومن الذين عُرفَت أسماؤهم فقط وبقيت في التاريخ العشرات، فوق العشرين وتحت الخمسين على قول، من المهاجرين ومن الأنصار.

وروي أن المسلمين كانوا يكتبون القرءآن على أشياء كثيرة يدلّ قولهم فيها أنهم كانوا يستعملون كل ما يستطيعون الكتابة عليه من الأمور المقبولة لذلك.

وروي أن النبي كان يحرر الأسير من المقاتلين له مقابل تعليم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة. وهذا أمر لم يُعرَف له مثيل حسب اطلاعي في التاريخ. بدلاً من استعباد الأسير، أو أخذ مال مقابل إطلاق سراحه، صار تعليم الأميين وإخراجهم من الأمّية هو ثمن إطلاقه. فهذه شدّة حرص النبي على تعليم عامّة المسلمين القراءة والكتابة. وحتى روي أن النبي جاء بامرأة تعرف الكتابة وأمرها بتعليم زوجته حفصة وقال {علّمي حفصة الكتابة}، وهذا أيضاً أمر استثنائي في تلك الأزمنة بل صار كثير من المسلمين أنفسهم ينازعون في تعليم النساء الكتابة فضلاً عن غير المسلمين خصوصاً في تلك الأزمنة التي كانوا يرون أن الكتابة ليست من شؤون المرأة أصلاً، وهذا النبي يستقدم معلّمة (تدريس خصوصي في المنزل إن شئت) لكي تتعلّم زوجته الكتابة. إذن، أراد النبي تعليم الذكور والإناث من أمّته، الغريب والقريب، الصغير والكبير، الكتابة والقراءة. وهذا مصداق {يعلّمهم الكتاب} بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

وكان في المسجد النبوي أسطوانة خاصة يعظّمها المهاجرين وغيرهم، وتعريف الأسطوانة كان حسب الرواية هكذا عن يزيد بن أبي عبيد قال: {كنت آتي مع سلمة بن الأكوع فيُصلّي عند الأسطوانة التي عند المصحف فقلت: يا أبا مسلم أراك تتحرّى الصلاة عند هذه الأسطوانة قال: فإني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يتحرّى الصلاة عندها} وقال ابن حجر في شرحه {هذا يدل على أنه كان للمصحف موضع خاص به، ووقع عند مسلم بلفظ "يصلّي وراء الصندوق" وكأنه كان للمصحف صندوق يوضع فيه. والأسطوانة المذكورة حقق لنا بعض مشايخنا أنها المتوسطة في الروضة المكرمة وأنها تُعرَف بأسطوانة المهاجرين. قال: وروي عن عائشة أنها كانت تقول "لو عرفها الناس لاضطربوا عليها بالسهام" وإنها أسرّتها لابن الزبير فكان يُكثر الصلاة عندها. ثم وجدت ذلك في تاريخ المدينة لابن النجار وزاد أن المهاجرين من قريش كانوا يجتمعون عندها. وذكره قبله محمد بن الحسن في أخبار المدينة.} أقول: تعيين مكان للمصحف وجعله أمام الناس للجمهور يؤكد ما سبق من نزعة تعميم المصحف وإشهاره للناس. فهذا القدر متيقّن من الرواية. لكن بقي سؤال: هل وضع المصحف في مكان محدد من مسجد النبي هو أمر بدأ من عهد النبي أم من بعده؟ الذين علّقوا على هذه الرواية من أهم المعلّقين قالوا بأن ذلك في عهد عثمان، يعني عثمان لما كتب المصحف وضعه في مكان علني في المسجد النبوي. إلا أنه لا يوجد نصّ في الرواية ذاتها على ذلك، بل تعبير الراوي {فيصلّي عند الأسطوانة التي عند المصحف} يدل على أن مكان المصحف هو الأصل المعروف ودل على مكان الأسطوانة بالإشارة إلى نسبته إلى مكان المصحف، وذكروا أن النبي كان يعتكف عند هذه الأسطوانة، فمن أين جاءوا بفكرة وضع المصحف في مكان مخصوص في المسجد النبوي؟ هل ابتدعوها من عند أنفسهم؟ هذا أبعد من افتراض العكس، وهو أن النبي كان يضع المصحف في هذا المكان، وكان يصلّي عنده ويعتكف عنده، فاتخذوه مصلّى أو مكاناً يتحرون الصلاة عنده من بعده.

على أية حال، القدر المتيقّن منه من هذه الرواية هو أن المصحف كان موضوعاً على أعين الناس وفي العلن وفي المسجد الذي يأتيه مَن شاء. ورويت عن مساجد أخرى في بلاد المسلمين نفس هذه السنّة، حيث كان الإنسان إذا أراد أن يستنسخ المصحف يشتري ورقاً وأقلاماً ثم يكتب له الناس كل واحد ينسخ له قدراً ما حتى يفرغ. والبحث في هذا يطول ونكتفي بهذا القدر.

الحاصل: حتى في الروايات أدلّة على عملية إخراج الأميين من الأمّية إلى الكتابة والقراءة، وكون القرءان مكتوباً منشوراً مخطوطاً مسطوراً، ودلّ النبي نفسه على فضل ذلك وتوريثه وإعلان المصحف للكل، والنبي هو المسؤول الأول والأكبر عن عملية حفظ القرءان وكتابته وتعليمه ونشره وتوريثه الأمّة من بعده، حتى قال "تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي" فدلّ على أنه كتاب متروك من بعده يمكن للكل أن يجتمعوا عليه ويتمسّكوا به كما قال الله "الذين يُمسّكون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين"، فالسلام على سيد المصلحين صلى الله عليه وآله وسلم.

...

{ولو ترى إذ وُقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون}

{ربهم} هو {العذاب}. فرب كل عبد يتجلى له بعالَم ما وبشيء ما بنحو يؤثر في نفسه تأثيراً خاصاً.

{أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا} فالعلم لا ينجّي وحده. ولو كان العلم بالحق ينجّي النفس لوجب أن ينجو هؤلاء بعدما عرفوا الحق. الإقرار بأن ما في الكأس سُمّ، ثم شربه، لا يجعل السمّ ينقلب عسلاً لمجرّد الإقرار به. الوجود غير الانتفاع بالموجود. العقل يكشف الوجود، لكن بدون الرحمة الإلهية فالوجود قد يكون عذاباً أليماً. لذلك قال سليمان {أدخلني برحمتك}.

معرفة أمر الآخرة في الآخرة ليس أمراً عجيباً ولا نافعاً، فكل سوف يعرف الحق حينها ويعلمه يقيناً "كلا سوف تعلمون. ثم كلا سوف تعلمون" و قال "ذرهم..فسوف يعلمون"، فإذا كان العلم بالآخرة بعد انكشاف الغطاء أمر يشترك فيه المؤمن والكافر، فما هي خاصّية المؤمن؟ هي كشف الغطاء برؤية الملكوت قبل كشف الغطاء بالموت، "وكذلك نُرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين". العلم بالتأويل بالتعقّل قبل مجئ التأويل بالوقوع، هو خاصّية المؤمنين ومقصد نزول القرءان الأكبر. أما الذي يقول: نُقلّد تقليداً أعمى أو نظنّ ظنّاً وإن لم نكن بمستيقنين بالآخرة، فهذا ليس من المؤمنين بل هو والكافرين سواء من حيث عدم العلم بل ومن حيث التقليد الأعمى والظنّ

والقول بغير علم وشهود. ليس للقرءآن ولا للإيمان قيمة إن لم يجعلك ترى الآخرة الآن كما سيراها أو قريب مما سيراها الكافر غداً.

الكافر سيذوق ما كفر به غداً، والمؤمن يذوق ما آمن به اليوم، ومن هنا ورد عن النبي تعبير "ذاق حلاوة الإيمان". فالكافر يقال له غداً {فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون}، والمؤمن يذوق اليوم ما آمن به.

...

{الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان وما يدريك لعل الساعة قريب. يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين ءامنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق ألا إن الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد.}

العلّة من إنزال الكتاب هي إعداد النفس لقيام الساعة. لا غير. كل ما سوى ذلك مما يتوهمه الناس من أمور الدنيا، هو في الحقيقة ودائماً من أمور النفس والباطن والآخرة، وإن كان لبعض الآيات بُعد دنيوي فما هو إلا نوع آخر من إعداد النفس للآخرة عبر تفريغها لعمل الآخرة بوضع السلام في الأرض والبدن.

{الله الذي أنزل الكتاب} بماذا؟ {بالحق والميزان}. الحق هو "الوزن يومئذ الحق" يعني يوم القيامة. والميزان هو {فأمّا مَن ثقلت موازينه} و {أمّا مَن خفّت موازينه}. فتنزيل الكتاب تمثيل ليوم الحساب. حتى تنظر النفوس الآن بالقراءة والدراسة ما ستنظره غداً بالكشف والمشاهدة. لذلك أكمل الآية فقال..

{وما يدريك لعلّ الساعة قريب} فتأمل تركيب أول الآية وآخرها. أوّلها {الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان} وآخرها {وما يدريك لعل الساعة قريب}. فالجزء الأول يتعلّق بالكتاب، والجزء الآخر يتعلّق بالمقصد من إنزال الكتاب وهو إعداد النفس للساعة بواسطة الكتاب. فأن تعرف ما هو الحق من الكتاب يساوي أن تعرف الحق الذي ستوزَن به غداً، وأن تعرف الميزان اليوم من الكتاب مثل معرفة الميزان يوم الحساب.

لماذا قال {وما يدريك} بدلاً من "وما أدراك"؟ لأن "ما أدراك" تعني أنك لا تُدرك بنفسك لكننا سنعطيك الإدراك، مثل "ما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر" فأعطاه الإدراك. لكن {وما يدريك} تعني أنه لن يعطيك الإدراك، ولذلك قال بعدها {لعل الساعة قريب} فقال {لعل} وهي احتمال. بالتالي، لا يمكن معرفة متى يوم الحساب ومتى تقوم ساعتك ومتى تقوم الساعة عموماً عبر دراسة الكتاب المنزل. فالمقصد منه ليس معرفة الوقت، بل معرفة الحق والميزان. لماذا؟ لأن العبرة يوم الحساب هي بتغيير النفوس، وليس بالتظاهر بتغيير النفوس. فرعون مثلاً آمن حين أدركه الغرق، فآمن بسبب ظاهري، فنفسه لم تتغيّر، تماماً كما حدث من قبل حين جاءهم الرجز توسّلوا بموسى وعاهدوه على الائتمار بأمره، فلما زال السبب الظاهري رجعوا إلى كفرهم، كذلك هنا لو نجّى الله فرعون بعد الغرق لرجع إلى الكفر بل لعله يكفر كفراً أشدّ بعد ذلك، كالذين يؤمنون بسبب الموج في

الآية المعروفة ثم لما نجاهم إلى البرّ إذا هم يشركون. الإخلاص لا يكون بسبب الظاهر، بل بتغيير الباطن. في الآخرة، النفوس ستذهب إلى عوالمها ودرجاتها، {فريق في الجنة وفريق في السعير} بحسب طبيعة النفس ذاتها وحالها، وليس بحسب ما تظاهرت به شكلياً. {يوم تُبلى السرائر} السرائر وليس الظواهر. فإذا كشف الله لعامّة الناس متى الساعة، فسيتظاهرون بالإيمان إلى أن ذلك الوقت، مما يعني عيش في فجور وموت على غير التحقق فعلياً بالنور، فلا فائدة من تعريفهم متى الساعة لا دنيا ولا آخرة، ومن أجل ذلك لم يعرّفهم الله بالساعة، وليس لأنه والعياذ بالله يبخل عليهم ويضنّ عليهم بتعريفهم بها، فقد عرّفهم بما هو أعظم من الساعة مثل "الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى" فالله تعالى أعظم من الساعة وألف ساعة.

ومن هنا تعلم الفرق بين الدين النافع والدين الفاسد الباطل المضر، فالدين النافع هو الذي ينظر إلى السرائر وهمّه النفس والإعداد للآخرة، وكل ما سوى ذلك يخدم هذا الغرض. ففي دين الحق، الدنيا تخدم الآخرة. لكن عند المبطلين والمنافقين، فإن همّهم الدنيا والمجتمع، ويرون أن الاعتقاد بالله والآخرة مجرّد وسيلة لضبط العوام وجعلهم يراقبون القوانين والأخلاق المفروضة عليهم، فلأن الدولة لا تستطيع مراقبة كل فرد فجعلوا الدين هو الشرطي داخل أذهان العوام. هذا همّ هؤلاء الجهلة الذين نُكسوا على رؤوسهم. اقرأ كتاب الله وانظر، وستجده لا يبالي بقواعد الاجتماع في سبيل الدين والنفس والآخرة، مثلاً في آية {قل إن كان آباؤكم} ذكر ثمانية أمور في جهة وهي العائلة والملكية، ثم جعل الله ورسوله وجهاد في سبيله في الطرف الآخر، وبيّن أن تقديم العائلة والملكية على الله ورسوله والجهاد فسق وبعده خسران. كذلك قوله "لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون مَن حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم وأبناءهم وإخوانهم وعشيرتهم". فالمعنى هو التالي: النفس والنفس فقط. فإن جاز بعد ذلك اعتبار أي شيء آخر في الدنيا، سواء كان عائلة أو ملكية أو طبيعة، فإنما العبرة فيه ليس لأنه مفيد في الدنيا بل لأنه خادم للنفس في عملها للآخرة، فالعبرة فيه للنفس أيضاً وليس لذاته. {يا أيها الذين ءامنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم مَن ضلّ إذا اهتديتم}.

بعدها قال {مَن كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومَن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب}

لاحظ أنه في مريد الآخرة لم يذكر أنه ما له في الدنيا من نصيب، لكن في مريد الدنيا جزم وقطع بأنه ما له في الآخرة من نصيب. وذلك مثل ما قالوا لقارون "ابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا". فكل إنسان له نصيب من الدنيا، لكن ليس كل إنسان له نصيب من الآخرة. والمدار على الإرادة. ماذا تريد؟ لا تستطيع أن تقول: أريد الآخرة والدنيا معاً. الإرادة هنا تتعلّق بواحد، فمن كان يريد الآخرة فهذا سيكون مركز نفسه ونظره وأعماله، وكل ما سوى ذلك سيكون

محيطاً له وخادم له ومعبّر عنه. ومَن كان يريد الدنيا، فلا آخرة نافعة له. لذلك جازت التضحية بالدنيا من أجل الآخرة، لكن لا تجوز التضحية بالآخرة من أجل الدنيا.

ما معنى {يريد حرث الآخرة}؟ ما علامة ذلك؟ علامته: ذكر الله والتفكّر في الخلق والدعاء هي أعماله الجوهرية والمركزية في الحياة. وجامع ذلك هو كتاب الله. ولذلك قال {الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان}. فمن كانت قراءة كتاب الله مركز أعماله، وكل ما سوى ذلك خادم لها، فهو مريد حرث الآخرة. فهو يزرع الآن ليحصد غداً. فمقصده ليس الحرث من أجل كسب شيء في الدنيا.

ومن هنا قال بعدها {قال الذين ءامنوا إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا إن الظالمين في عذاب مقيم}. وذلك {يوم القيامة}، وأما خسارة الدنيا والأهل في الدنيا، فليس من الخسران حقاً، فإن كل مَن في الدنيا وكل ممتلكاتهم ستزول، وأقصى ما في الأمر هو تقديم وتأخير ظاهري، يعني مَن مات أولاً ومَن مات ثانياً، وكذلك مَن فقد ممتلكاته أولاً ومَن فقد ممتلكاته تالياً، لكن الكل سيفقد حياته الدنيا والكل سينقطع عن ممتلكاته فيها، فالخسارة من هذا الوجه واقعة على الكل حتماً، "كل مَن عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام". ووجه ربّك الآن هو كتاب الله، فهو الذي تتوجّه به إلى الله، وهي الأعمال التي يُراد بها وجه الله يعني القرب منه والدار الآخرة، فذلك مضاد لمن يريد الدنيا ولذلك قال "يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع مَن أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً".

...

ذكر وهب الإناث والذكور والتزويج والعقم ثم ذكر كلامه وحيا ومن وراء حجاب وإرسال الرسول الموحي، ما علاقة هذا بذاك؟

النفس تأخذ من الله كلامه فتكون من الذكور والإناث والمتزوجين. والنفس المحرومة من كلامه، هي التي ضرب لها مثلاً بالعقيم.

فالذكر هو الذي يعطي سبب الحياة، والأنثى هي التي تقبل من الذكر وتعطي ولداً. وبهذا الاعتبار نقرأ:

{ما كان لبشر أن يكلّمه الله} فالأصل خلوّ البشر من الكلام، ولا أحد يملك من ذاته كلاماً إلهياً.

{إلا وحياً} فهذا للنفس الأنثوية، أي القابلة للوحي، كما أن الأنثى ظاهراً تقبل المني من الذكر. فهذا من قوله "يهب لمن يشاء إناثاً".

{أو من وراء حجاب} فالحجاب من جهة يعطي ومن جهة يمنع، فهو من قبيل "يزوجهم ذكراناً وإناثاً" لأنه من حيث أنه يعطي فهو ذكر، ومن أنه يفتقر إلى ما وراء الحجاب ليمدّه فهو أنثى.

{أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء} فالرسول يأخذ الوحي ويعطي الوحي، فهو من هذا الوجه ذكر، لأنه يقذف الوحي للمتلقّين عنه.

...

إذا سمعت أو قرأت عن أمر سيء، فافترض أول ما تفترض أنه منطبق عليك. ولا تكن ممن {ينظرون من طرف خفي} في الدنيا، فتكون من الذين ينظرون من طرف خفي لجهنّم في الآخرة. اقبل ما يرد عليك، فإن الرسول الذي يبلغك لا يعطيك إلا الحق الذي ينفعك كما قال {فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ} فلن يجبرك. {وإنا إذا أذقنا الإنسان منّا رحمة فرح بها} الرحمة بالبلاغ، يعني إذا سمعت من الرسول آية تعزز ما أنت فيه، {وإن تصبهم سيئة بما قدّمت أيديهم فإن الإنسان كفور} هذا ما أحذّرك منه، فإن السيئة التي قد تصيبك هي الآية التي تتحدّث عن ظلمك العقلي والإرادي، "لا تسألوا عن أشياء إن تُبدَ لكم تسؤكم"، فنعم من المصائب أن تأتيك آية تبيّن لك أمراً سيئاً قمت به بيد ملكوتك العقلي أو بيد ملكك الإرادي، يعني بفكرك وسلوكك، فلا تكن من أمثال الإنسان الكفور، الذي يكفر هذه الآية بسبب كونها أشعرته بالسوء. فإن أسوأ من ذلك رؤية عاقبة هذا السوء في الآخرة. وأيسر وأجمل منه إصلاحه الآن طالما أن في العمر فسحة ومن الله مهلة واستطاعة. فلولا أنه رحمك لما كشف لك عن المصيبة في الدنيا قبل أن تأتيك في الآخرة بنحو تودّ لو أن بينك وبينها أمداً بعيداً. المصائب في الدنيا رحمة للمسيء العاقل، ونقمة فقط في عين الجاهل.

...

{يا أيها الذين ءامنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم وإذا قيل انشزوا فانشزوا يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله خبير بما تعملون}

هذه الآية في مجالس العلم والذكر والفكر والدعاء بدليل آخرها في تعليل الأوامر الواردة فيها {يرفع الله الذين ءآمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات}.

{تفسحوا في المجالس} مسافة بينك وبين الجالس جنبك، لا تتزاحموا ويلتصق بعضكم ببعض. وهذا ما رأيته حين أُخذت إلى قلب العالَم واجتمعت في مجلس الأقطاب فرأيت الفسحة الواسعة بين كل واحد والآخر تكاد تسع جلوس سبعة ما بينهما متربّعين مرتاحين. وكذلك حين أُخذت إلى مجلس القرءان مع النبي ومعه ستّة أنا سادسهم، فقد كان النبي في المركز ونحن حوله ثلاثة عن يمينه وثلاثة عن شماله وبين الواحد منّا وصاحبه يمكن أن يجلس من الفسحة تقريباً اثنان أو ثلاثة. فالفسحة واجبة في المجالس الإيمانية العلمية. ولهذا أسباب ومنافع كثيرة. من أبرزها، حتى يشعر كل واحد بنفسه ولا يفقد تميّزه وخاصّيته وفرادته. وكذلك منها بشرى بالسعة في العلم والسعة في الآخرة بسبب هذه المجالس النورانية، بدلاً من الضيق الذي سيكون عليه حال أهل النار وضيق عقولهم وصدورهم الآن بسبب الجهل والكفر. ومنها، نوع من صمام الأمان من كثرة الناس في المجلس

الواحد بحيث يفقدون الحوار والقدرة على مشاركة الكل في العمل العلمي، فيقع الكتم من بعضهم أو أكثرهم بسبب كثرة الحاضرين أو التقليد الأعمى وقمع الأسئلة الناشئة في القلب وهذا ونحوه كله من العذاب الذي يصيب أصحاب المجالس المكتظة والضيقة والبهيمية التقليدية. {فافسحوا يفسح الله لكم}

{وإذا قيل انشزوا فانشزوا} فهي المجالس التي تكون عند رسول الله وأهل العلم بكتاب الله، بحيث يرأس المجلس صاحبه، كما قال في أخرى في بيت النبي "إذا دُعيتم فادخلوا، فإذا طعمتم فانتشروا".

...

قال لي أنه رأى أنوار ستّة أثناء التأمل وسألني عنها ما هي فقلت له: اسأل الذي أراك الأنوار الستة.

...

قالت بأنها نباتية واعترضت على نسبة النبي لأكل اللحم وفكرة الأضحية فقلت: لا نحلل ما حرّم الله، ولا نحرّم ما أحلّ الله. والناس في زمان النبي كانوا في مجاعات مستمرة، والسفر إلى مكة كان يعني الذهاب إلى مكان لا زرع فيه فيعني أخذ الغنم وما شابه هو نوع من أخذ لثلاجة متحركة فيها شرابها وأكلها، فكان هذا الأمر ضرورياً في تلك الأيام. وأما الواقع الذي يعرفه الجميع، هو أن الغالبية العظمى من أكل النبي، كانت أكلاً نباتياً بسيطاً. ونادراً ما كان يأكل ما سوى ذلك، بل كانت تمرّ عليه الشهور لا يأكل حتى الخبز فيها بل الماء والتمر فقط، فالأكل النباتي كان هو النمط العام للنبي والصالحين عموماً. وهذا لا يعني تحريم اللحم والألبان، لكن تلك ظروف ونحو اليوم في ظروف مختلفة. وأهل الرياضات الروحية جعلوا من شروط الخلوة الأكل النباتي التام، يعني لا لحم ولا عسل ولا لبن ولا شيء من الحيوانات، فاعملي بالأحسن إن استطعتِ بدون تحريم ما سواه.

فقالت:فهمت غلط ..لما تذكرت اية "حرم عليكم الميتة والدم" قلت يمكن المعنى انه اي حيوان ميت رحمة بالمخلوقات.

قلت: لو كان المقصود أي حيوان ميت، لما احتاج إلى تفصيل "الميتة..لحم الخنزير" و "المنخنقة والموقوذة" ما أشبه، لأن كل حيوان ميت هو حيوان ميت أيا كان تفصيله بعد ذلك. فلو أراد تحريم الكل، لحرّم الكل دفعة واحدة ولكان هذا التفصيل حشو كلام ولغو حاشاه.

...

قالت: بغيت اعرف اصح كتب اسباب النزول بنظرك.

قلت: فكرة أسباب النزول أصلاً لابد من تقييدها ونقدها. هذا أولاً. اقرأي كتبي وستجدي فيها تفصيل لهذا الأمر، واقرأي كتاب "بسط نظرية حسبنا كتاب الله" . ثانياً، أحسن كتاب عندي في ربط

الروايات بالآيات هو تفسير الدر المنثور في التفسير المأثور لجلال الدين السيوطي، فستجدي فيه روايات أسباب النزول وغيرها مما يتعلّق عند المحدّثين بالآيات.

...

سمعت شيخ تلاوة قرءان يتحدّث عن مراحل كتابة القرءان فقال ما حاصله: كان القرءان يُكتَب عند النبي ويتجمّع في مواد قُرئت على النبي فدققها وأجازها. ثم أيام أبي بكر، جمعوا هذه المواد التي كُتبت عند النبي، فصنعوا منها بعد شهادة شهود عليها أنها كُتبت عند النبي، نسخة وهي التي قام بها زيد بن ثابت رضي الله عنه. ثم أيام عثمان، جاءوا بالنسخة التي صنعها زيد أيام أبي بكر ونسخوا منها نسخاً ووزعوها على البلدان الكبيرة للمسلمين.

أقول: إن كان هذا ما يقصدونه بجمع أبي بكر وعثمان، فينبني عليه ما يلي:

أوّلاً، اعتراف بأن القرءان كُتب كله أيام النبي وعند النبي وبإشراف النبي. وهذا بالضبط ما نقول به.

ثانياً، اعترافهم بأن طريقة كتابة الكلمات كانت عند النبي، يوجب عليهم الاعتراف بأن النبي هو الذي علّمهم كيف يكتبون القرءان، حرفاً حرفاً، وإلا لما أمكن واقعياً أن يُصنَع مثل هذا المصحف بمجرّد الإملاء الصوتي، فقد يتفق الصوت ويختلف الخط، مثل {بسم الله} و {باسم ربك} فهي هناك بدون ألف وهنا بالألف، وكذلك في سورة الشورى قال {ويعفوا عن كثير} وبعدها بآيات قليلة قال {ويعفُ عن كثير}، ومثل {رحمة} و {رحمت} أو {نعمة} و {نعمت}، ومثل {الربوا} التي نطقها "الربا" فلو أملاها النبي "الربا" صوتياً لوجب أن تُكتَب هكذا "الربا" فكيف صارت {الربوا}؟ فإن قال بصوته " الربوا" على وزن السطو أو كمرض الربو مثلاً فنطقها على أنها "الربا" خطأ وهو خلاف ما عليه الأمّة في قراءتها، وهكذا في أمثلة كثيرة جداً يختلف فيها الصوت عن الخط.

ثم منهم مَن يقول بوجود "إعجاز" في ما يسمونه "الرسم العثماني"، فأقول: أوّلاً هو ليس رسماً عثمانياً لأن عثمان على قولكم نسخ فقط ما عند أبي بكر، وما عند أبي بكر إنما هو نسخ لما كُتب عند النبي، بالتالي هو رسم نبوي. ثانياً، كيف يكون الإعجاز وهو أمر إلهي في عمل بشري قام به بعض الصحابة على قول بعضكم، فإن كان معجزاً وفيه دلالات وأعماق مثل الفرق بين "إن ترنِ" في سورة الكهف حيث لا ياء متكلّم ومثل "عسى ربّي أن يؤتين" كذلك فيها، فلا يمكن أن تكون صدفة أو بعمل بشري. ومثل الفرق بين {إبرهيم} و {إبرهم} في البقرة وغيرها. والأمثلة كثيرة. ولا توجد رواية لا عن عمل عثمان ولا عمل أبي بكر من قبل تبيّن من أين جاءوا بهذا الخطّ للقرءآن وهو خلاف النطق وخلاف المعروف وخلاف المعقول إن كان مجرّد خطّاً بشرياً عادياً، بل حتى كلمة مثل الصلاة خطّها " الصلوة"، وحتى اسم "الرحمن" بدون ألف مع أن الجميع يعرف وينطق الاسم هكذا "الرحمان" على وزن فعلان كفرحان وغضبان.

حين كانوا يكتبون عند النبي، كيف كانوا يكتبون؟ هم يقرّون بأن النبي كان يُملي ويصلح ما سقط بعد قراءة الكاتب عليه، فالتعليم صوتياً ثابت. لكن المشكلة ليست في التعليم الصوتي، لأن أبي بكر وعثمان ولا غيرهما من المسلمين كانا بحاجة إلى نقل القرءان صوتياً ومن الذاكرة فقد كانوا يعرفون ذلك، فقضية تتبع القرءان في المواد المكتوبة الخطّية التي كتبت عند النبي دليل على أن مقصودهم كان النقل الخطّي الرسمي، وإلا فالصوت محفوظ ومعروف لهم. مثل قضية الصحابي صاحب الشهادتين الذي لم يجد زيد بن ثابت آية "لقد جاءكم رسول من أنفسكم" إلا عنده، فالمقصود أنه وجدها عنده مكتوبة مخطوطة كتبها عند النبي، لكن من المعلوم عندهم أن الناس كانوا يقرأونها ويحفظونها ويدرسونها، بل وفي نفس رواية زيد إقرار بذلك لأن زيد قال بأنه لم يجدها إلا عند فلان، مما يعني أن زيد كان يعرف الآية وإلا فكيف عرف أنه يفقد هذه الآية، فهو كان يعرفها نطقاً وصوتاً لكنه أراد شاهداً مكتوباً عند النبي عليها، وإلا فالمجهول لا يُبحَث عنه أصلاً، وهذا يدلّ على أنه أراد شاهداً مكتوباً على خطّها بين يديّ النبي. فلولا أن الخطّ عند النبي كانت له قيمة ذاتية، لما كان البحث عن هذه المواد أصلاً أي قيمة زائدة ولا فائدة. فما قيمة الخطّ عند النبي لو كان كل كاتب يكتب كما يحلو له بدون إرشاد النبي لكيفية الخطّ والكتابة القرآنية الصحيحة؟ لا قيمة، بل لتضاربت طرق الكتابة بحسب اختلاف الكتّاب وفهمهم لكيفية الخطّ وما يجب كتابته وما لا يجب كتابته، وصوتياً الأمر مستحيل مثل "يس" و "كهيعص" فلا يمكن نقلها صوتياً إلا هكذا: يا سين / كاف ها يا عين صاد. فكيف كُتبت هكذا في المصاحف "يس" "كهيعص"؟ هل قال لهم النبي: اكتبوا كل حرف بدون اسم الحرف الذي نطقته لكم واربطوا بكل رأس كل اسم والحرف الآخر؟ أو شيء من هذا القبيل؟ هذا غير منقول ولا متصوّر أصلاً ولم يحكيه أحد. ولو قال النبي ذلك جدلاً، لوجب أولاً نقله، وثانياً لدلّ على أن النبي يعرف الحروف والخطّ وإلا فما الذي بقي بعد معرفة هذه الأمور. ويشهد لكون النبي يعرف الحرف حرفاً حرفاً وأسماء الحروف أيضاً مأخوذة بتعليم النبي، الحديث الشهير أيضاً الذي يقول فيه أن لقارئ القرءآن بكل حرف حسنة "لا أقول الم حرف" ثم فصّل "ألف حرف ولام حرف وميم حرف". والأمّي بمعنى الجاهل بالقراءة والكتابة لا يعرف أسماء الحروف وتفاصيلها على هذا النحو. ثم يزداد الأمر سخفاً، حين يتصوّر أحد ويضطر إلى الإقرار قطعاً بأن النبي كان يعرف الحروف، وأسماء الحروف، وأصوات الحروف، وعلّمهم كتابة الحروف مثل "الم" و "يس" و "كهيعص"، لكنه لم يكن يعرف شكل ٢٨ حرفاً والصورة الخاصة بكل حرف ! فالذي يعلم "علم الأولين والآخرين" ورأي " من آيات ربّه الكبرى"، يريد هؤلاء الزعم بأنه لم يكن يعرف أن هذا "ا" شكل الألف، وهذا "ب" شكل البا. شيء قمّة في السخافة والصلابة في الاعتقاد الكاذب لمجرّد حفظ عقيدة باطلة.

بناء على روايات جمع أبي بكر وعثمان، بالصورة المنقولة سابقاً، تدلّ على أن النبي علّمهم الكتاب يعني كيفية كتابة القرءان، ولذلك صارت للرقاع المكتوبة عند النبي قيمتها الذاتية كمخطوطات

لا فقط كلمات صوتية، ومن بعد ذلك جمع منها زيد بأمر أبي بكر ما جمع ونسخها، ونسخ منها عثمان بعد ذلك ما نسخ ووزّعها على البلدان الإسلامية الكبرى.

تكملة: في باب {قبض العلم} و باب {لم يخص آل البيت بعلم} وباب {كراهة سؤال أهل الكتاب} من الأصول التسعة، رووا أحاديث أيضاً تفيد وجود المصاحف بيد عامّة الناس.

١-فمن باب {قبض العلم}:

حين قال النبي {هذا أوان يُختلس العلم من الناس حتى لا يقدروا منه على شيء} وقد ورد بألفاظ متعددة،

قال رجل {كيف يُختلس منّا وقد قرأنا القرآن فوالله لنقرأنه ولنُقرئنه نساءنا وأبناءنا} وفي رواية {وكيف يذهب العلم يا نبي الله وفينا كتاب الله}، وفي رواية {يا رسول الله وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونُقرئه أبناءنا ويقرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة}، ووفي رواية {أيُرفع العلم يا رسول الله وفينا كتاب الله وقد علّمناه أبناءنا ونساءنا}،و في رواية أخرى قال الأعرابي {يا نبي الله كيف يُرفع العلم منّا وبين أظهرنا المصاحف وقد تعلّمنا ما فيها وعلّمنا نساءنا وذرارينا وخدمنا}. أقول: لاحظ هنا التعبير مرّة بالقرآن ومرّة بكتاب الله ومرّة بالمصاحف، ولاحظ أيضاً إشاعة تعلّمه في الرجال والنساء والأبناء والخدم فوق ذلك، ولاحظ ثالثاً فهم الصحابة فوراً أن العلم مقصود به كتاب الله فما قالوا له مثلاً "وكيف يُرفع العلم وقد حفظنا أحاديثك يا رسول الله" أو أي تعبير آخر فالاقتران ما بين العلم والكتاب وهو اقتران أصله في القرءان ذاته كما في سورة الشورى "جاءهم العلم..أورثوا الكتاب"، هو الأصل وهذا خلاف ما شاع لاحقاً ولا يزال شائعاً من أن العلم الديني يدور على غير كتاب الله في الواقع العملي.

في جواب النبي للذين اعترضوا بأن وجود القرءان وكتاب الله والمصاحف بين أظهرهم، وهذه الثلاثة شيء واحد وتدلّ على الوجود المخطوط المسطور للقرءان وهذا أصلاً وجه الاستغراب إذ كيف يُرفع من الأرض العلم الديني وللقرءان صورة أرضية ثابتة موجودة مع الناس وهم بعد ذلك يقرأونه ويتعلمونه جيلاً بعد جيل ويشيعونه في المجتمع كله ذكوراً وإناثاً وخدماً ومخدومين وكباراً وصغاراً. في جواب النبي نجد تأكيداً لهذا القدر من الاعتراض وهو أن الكتاب والمصاحف موجود فعلاً بين أظهر الناس لكن وجه رفع العلم هو برفع العلماء. فكان من جواب النبي حسب الروايات المختلفة ما يلي وننقل بقدر الاستشهاد لهذه المسألة فقط إن شاء الله:

{هذه التوراة والإنجيل عند اليهود والنصارى فماذا تُغني عنهم}، وفي رواية {هذه اليهود والنصارى بين أظهرهم المصاحف لم يُصبحوا يتعلّقوا بحرف مما جاءتهم به أنبياؤهم}، وفي رواية

{أوليس هذه اليهود والنصارى يقرؤون التوراة والإنجيل لا يعملون بشيء مما فيهما}، وفي رواية يقول الراوي {ثم ذكر-أي النبي-ضلالة أهل الكتابين وعندهما ما عندهما من كتاب الله عز وجلّ}. أقول: لاحظ القياس على اليهود والنصارى، وما معهم مكتوب وهي مصاحف بالنصّ وليست مجرد روايات شفوية. لاحظ ثانياً أن سبب الضلالة هو لأن القراءة لا يتبعها التعلّق العملي بما في كتاب الله، ومن مظاهر ذلك أن يكون كتاب الله للقراءة اللفظية ولكن الاتباع الفعلي يكون لغير كتاب الله وتستطيع تصوّر ذلك بسهولة حين ترى ما عليه أكثر الأمّة من اعتماد غير كتاب الله كمصدر معرفة الأمور العملية الفعلية بشكل رئيس ومصدر العلم المحوري غير كتاب الله.

الحاصل: هذه الروايات تدلّ على أن القرءان مكتوب في مصاحف منتشرة في المسلمين من عهد النبي. ولم يكن هذا الأمر مدار شك وتساؤل أصلاً، ولم يكن النبي يخاف على القرءان من هذه الناحية بل التحذير كان من ذهاب العلماء وعدم التعلّق بحرف من كتاب الله وعدم العمل به أي كان التركيز على الجانب المعنوي من كتاب الله وأما رسمه في المصاحف فكان ثابتاً منتشراً.

نختم هذا القسم برواية صحيحة عن حذيفة بن اليمان قال فيها: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم {يدرُس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يُدرى ما صيام ولا صلاة ولا نُسك ولا صدقة، وليُسرى على كتاب الله عز وجل في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية. وتبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها} ثم ذكر حذيفة أن هذه الكلمة {تنجيهم من النار} حتى إن لم يدروا ما الصلاة والصيام والنسك والصدقة. أقول: إذن كتاب الله في الأرض، وما يقال هنا هو خبر عن المستقبل، بالتالي في زمن الحديث وإلى أن يأتي الخبر المستقبلي المذكور في الرواية سيكون كتاب الله بكل آياته في الأرض. فهذا أيضاً يعزز ما مضى من الوجود المكتوب الاستقلالي لكتاب الله. بالمناسبة، إن قلت: كيف يُتصوّر عدم بقاء ولا آية من كتاب الله في الأرض. أقول: الله أعلم بكيفية ذلك لكن التصور ليس بعيداً، فمن احتمالات ذلك أن يأتي زمن يكفّ فيه المسلمون عن حفظ القرءان في صدورهم ويعتمدون فقط على حفظه في السطور مكتوباً، وبعد ذلك يكفّون عن كتابته على المواد الورقية فيكتبونه فقط على الأجهزة الرقمية كالكتب الرقمية التي تجدها اليوم لا تُنشَر إلا بصورة رقمية غير ورقية، فيكون القرءان محفوظاً فقط بصورة رقمية غير خطية، ثم يحدث حادث يُمحى فيه كل القرءان بصورته الرقمية كتعطّل الأجهزة أو نحو ذلك، فيزول القرءان من الأرض ولا تبقى منه آية لأنه لا يوجد أحد يحفظ آية منه. هذا أمر. وللوقاية منه، عرفنا لماذا جمع النبي ما بين حفظ القرءان مكتوباً ومشهوداً عليه من الحفظة أيضاً أي الحفظ في السطور والصدور معاً، وكذلك بقراءته والتعلق بكل حرف منه تعلّماً وعملاً، وكذلك بجعل القرءان حاضراً في كل أمور الأمّة ومعاييرها. الأمر الآخر، أقسام هذه الرواية الثلاثة، أي عدم دراية ما الصيام ولا الصلاة ونحوها، ثم ذكر ذهاب القرءان، ثم بقاء كلمة لا إله إلا الله، تشير إلى أطوار

ثلاثة في ضياع الدين لكن مع بقاء قلب الدين ثابتاً الذي هو كلمة لا إله إلا الله. والطور الأول الذي هـو عدم الدراية، نستطيع رؤية أسبابه حتى اليوم، حيث تجد الناس يختلفون في هذه الأعمال وتعريفها لأنهم لا يعتمدون فيها على كتاب الله أساساً، بل إلى الروايات الظنّية والآراء الشخصية والمذهبية، فحين تظهر كل تلك الروايات والآراء على ما هي عليه سيتم ضرب بعضها ببعض لأن بعضها يضرب بعضاً أصلاً، وسيتم اعتبار آراء الرجال مجرد آراء تخصّهم كما هي كذلك فعلاً، فتكون النتيجة التشكيك في كل واحدة من أعمال الدين فتنتشر اللاأدرية فيها. ويدلّك المقطع الثاني على أن انتشار اللاأدرية مع وجود كتاب الله يدل على زهد الأمّة في كتاب الله مما يؤدي إلى رفعه من الأرض. وأخيراً حتى كلمة التوحيد سيكون المقطع الوحيد الثابت منها هو "لا إله إلا الله" فتكون حتى "محمد رسول الله" غائبة، ولا يُستَبعَد ذلك حين ترى ما ينتشر في الأمّة ولعله يزداد انتشاراً من اعتبار "محمد رسول الله" غير مهمة وغير جوهرية أصلاً، على أساس أن مهمّة محمد هي مجرد إيصال كلمة "لا إله إلا الله" للناس وهذا حق لكن سيُراد به باطل فيقع الإعراض عن كل ما سوى كلمة التوحيد بصيغتها المتعالية. وهي كافية للنجاة من النار بإذن الله وفضله، كما قال النبي في أول دعوته "قولوا لا إله إلا الله تفلحوا"، وقال الله تعالى "إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون" فلمّا كان المستكبر عنها يدخل النار فالقائل بها المؤمن بها ينجو من النار وهو ما قاله حذيفة رحمه الله هنا. فجذر الدين كلمة التوحيد، وأصله كتاب الله، وفروعه دراية الأعمال التعبدية. وصار ما صار للفرع والأصل، فإن الجذر سيبقى ثابتاً بإذن الله في الأرض إلى يوم الوقت المعلوم.

ب-في باب {لم يُخص آل البيت بعلم} يذكرون روايات كلها باستثناء واحدة عن علي بن أبي طالب وواحدة عن ابن عباس.

جاء رجل إلى علي وسأله {هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله} وفي رواية {هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعهده إلى الناس عامّة}، وفي رواية {أخصّكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء}، وفي رواية {ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يُسرّ إليك}.

جواب علي على هذه الأسئلة وقوله في مضمون السؤال في مناسبات مختلفة من أشخاص مختلفين كان كالتالي: في رواية {ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله غير هذه الصحيفة} وأشار إلى صحيفة فيها بعض الأمور إلى النبي. وفي رواية {والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهماً يُعطيه الله رجلاً في القرآن وما في هذه الصحيفة}. وفي رواية {مَن زعم أن عندنا شيئاً نقرؤه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة فقد كذب}. وعندما سُئل إن كان النبي عهد إليه شيء لم يعهده {إلى الناس عامّة} قال علي {لا إلا ما في كتابي هذا. فأخرج كتاباً} وهو الصحيفة في الروايات السابقة. وفي رواية {ما خصّنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء لم يَعمّ به الناس كافّة إلا ما كان في قراب

سيفي هذا. قال: فأخرج صحيفة مكتوب فيها..}. وفي رواية {ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يُسرّ إليّ شيئاً يكتمه الناس}.

وقال ابن عباس {ما اختصّنا دون الناس بشيء إلا ثلاث خصال: أمرنا أن نسبغ الوضوء وأن لا نأكل الصدقة وأن لا نُنزي الحمار على الفرس}.

أقول: لاحظ أن السؤال كان عن الوحي خصوصاً، فنفى علي أن يكون النبي اختصّه بشيء من الوحي لم يبثّه في الناس عامّة، فالقدر الذي أقرّ بوجوده عنده وعند عامّة الناس هو كتاب الله. لكن تأمل هذا، الأحاديث والروايات من المقطوع به أن النبي لم يكن يبلغه للناس عامّة وإلا لوجب أن تكون المرويات كلها متواترة تواتر القرءان، ولما وجدنا هذه الروايات التي فيها نوع من الاختصاص بالحديث بالضرورة بحكم الاجتماع والحوادث المتفرقة، بالتالي الوحي الأساسي هو ما كتبه النبي وأشاعه في الناس عامّة ولم يكتمهم إياه ويخصّ أحداً به دون أحد وأما الروايات فإنها تشير إلى أحاديث كان بعضها يخصّ به بعضهم دون بعض بالضرورة الاجتماعية ومن هنا تجد الروايات منقولة عن البعض وقلّة قليلة منهم دون الكل ولا الأكثرية. ثم لاحظ أن علي قال عن صحيفته المكتوبة بأنها أيضاً مما خصّه النبي به يعني أنه شيء مكتوب ليس عند عامّة الناس، وبالرغم من الاختلاف في مضمون هذا المكتوب وليس هذا موضوعنا الآن، لكن المقطوع به أن المقصود بالسؤال هو الوحي المكتوب المسطور في صحف، فقال علي بأن كتاب الله وصحيفته عن النبي، بالتالي كتاب الله هنا هو كتاب أي صحف مكتوبة وليس نقلاً شفوياً صوتياً في الذاكرة الشخصية الذهنية بل هو موجود مادي خارجي كما هو الآن، ولو كان علي فهم من السؤال أحاديث النبي الشفوية لقال قطعاً بوجود أمور كثيرة لعله سمعها هو من النبي من كثرة دخوله وخروجه عليه بالليل والنهار فيكون له منه ما لم يسمعه غيره وكذلك ما ورد في روايات أخرى عن علي نفسه من أن النبي أسرّ إليه باباً من العلم ينفتح له منه ألف باب أو ما أشبه، بل نحن نعلم هذا ضرورة من كون الإنسان الذي يكثر معاشرة وصحبة إنسان في الأوقات المختلفة والمتطاولة ويكون من أقاربه وخواص عائلته لابد أن يسمع منه أحاديثه ويرى من أحداثه وحوادثه ما لا يكون شائعاً في الأمّة، فعلي أجاب عن الوحي المكتوب خصوصاً عن النبي، ويبدو من جوابه عن الوحي بذكر الصحيفة التي فيها كلاماً من كلام النبي أنه يرى كلام النبي أيضاً من الوحي كما أنه يرى الفهم الذي يؤتيه الله رجلاً في القرآن من الوحي، فعلي أجاب عن سؤال {هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله} بثلاثة أجوبة: الأول {فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن} والثاني {ما في هذه الصحيفة} وهي من حديث النبي، والثالث بل هو الأول حقيقةً هو نصّ كتاب الله تعالى نفسه {ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله}. بالتالي، الفهم من الله في القرءان من الوحي، وكلام النبي في أمر الدين من الوحي، وطبعاً كلام الله في القرءان من الوحي. فالمأخوذ عن النبي حين كان في الأرض منه هو ما كتبوه عنده من القرءان وشاع في المصاحف في زمنه عند عامّة

الناس، وكذلك ما كتبه عن أحكامه وأنبائه الدينية مَن كتبه عنه مباشرة مثل صحيفة علي. بالتالي كتاب الله هو كتاب في صحف منشورة من زمن النبي في عامّة الناس. إشارة أخيرة من هذه الفقرة هي أن السؤال عن عن الوحي المأخوذ عن النبي فأجاب علي بقوله {فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن} فكيف يتعلق هذا بالوحي المأخوذ عن النبي؟ أحد الوجوه هي أن مقصود علي هنا هو الفهم الذي يعطيه الله بوسيلة النبي، يعني أن النبي حتى بعد وفاته أو قبل وفاته من الأرض هو وسيلة الله في هداية الناس لفهم القرءان كما قال الله "وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم"، فكما أن الله يضيء الأرض بالشمس وينيرها بالقمر فهو كذلك يضيء وينير قلوب أهل القرءان بالنبي الذي هو "داعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً"، فيكون ذلك من قبيل الأحاديث النبوية التي يخصّ بها كل قارئ للقرءان.

ج-في باب {كراهة سؤال أهل الكتاب} عن يحيى بن جعدة قال: أُتي النبي صلى الله عليه وسلم بكتفٍ فيها كتاب فقال {كفى بقوم ضلالاً أن يرغبوا عمّا جاء به نبيهم إلى ما جاء به نبي غير نبيهم أو كتاب غير كتابهم} فأنزل الله عز وجل {أوَلم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب}.

أقول: لاحظ هنا أن ما أُتي النبي به كان كتاباً مخطوطاً وليس نقلاً شفوياً، وعبّر عن ذلك بأنه {كتاب} ثم أشار للمسلمين بأن هذا الكتاب الذي أُتي به هو {كتاب غير كتابهم} يعني القرءآن، ويعزز ذلك ربطه بالآية "أنا أنزلنا عليك الكتاب". كتاب، كتاب، كتاب.

هذه أمثلة ويوجد غيرها، لكن نكتفي بهذا القدر إن شاء الله الآن، والحمد لله.

...

في حديث صحيح من سنن ابن ماجة، عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول {مَن جاء مسجدي هذا لم يأته إلا لخير يتعلّمه أو يُعلّمه فهو بمنزلة المجاهد في سبيل الله، ومَن جاء لغير ذلك فهو بمنزلة الرجل ينظر إلى متاع غيره}

أقول: لطالما استغربت من أمور قد يتوهم البعض بل قد نتوهم نحن أننا فهمناها حديثاً من أمر الدين، وإذا بها نصوص صريحة فصيحة قديمة لكن لماذا لا ينتشر العمل بها في الأمّة وحتى عند مَن يعتمدون على المرويات كأساس دينهم، لا أدري. مثال ذلك كون المقصد من المسجد هو العلم. يعني المسجد دار علم. هذا أصله وجوهره ولبّه. فإن جاز ما سوى ذلك في المسجد فهو الأمر الثانوي والطارئ والعرضي والاستثنائي والخادم لأمر العلم والتابع له. لكن الأساس هو أمر العلم. وكون المساجد الآن بشكل عام شرقاً وغرباً، إلا ما شذّ، هي أماكن يقصدها الناس لغير أمر العلم، يجعلنا نستغرب خصوصاً حين نقرأ مثل هذا الحديث.

يقول النبي {مَن جاء مسجدي هذا} إذن هذا الأمر من مسجد النبي، الذي هو أساس المساجد كلها بعد ذلك، وقبله المسجد الحرام الذي هو أساس مسجد النبي، حكم المجئ إليه ينقسم إلى قسمين.

القسم الأول {لم يأته إلا لخير يتعلّمه أو يعلّمه} حصر لمقصد الإتيان لمسجد النبي. ولاحظ أنه لم يقل فقط {لخير يتعلّمه} على أساس أن النبي هو وحده الذي يُعلّم في مسجده والذي سمّاه {مسجدي هذا}، بل قال {أو يُعلّمه} مما يدل على وجود أناس يعلّمون العلم في مسجد النبي المدني حتى في عهد النبي. فالتعلّم والتعليم عمل تشترك فيه الأمّة. ثم قال {فهو بمنزلة المجاهد في سبيل الله} وهذا مفتاح لكل آيات الجهاد بأن تأويلها في العلم، بل الجهاد الظاهري الخارجي إنما هو لحفظ أمر العلم ونشره.

القسم الثاني {ومَن جاء لغير ذلك}، فلم يجعل بين قاصد العلم وقاصد غير العلم منزلة ثالثة، فقاصد المسجد إما قاصد علم وإما قاصد غير العلم، ولا ثالث. وكل مَن يقصد غير العلم بالمجئ للمسجد داخل تحت {ومَن جاء لغير ذلك}، فما حكمه؟ قال {فهو بمنزلة الرجل ينظر إلى متاع غيره} كالذي يذهب إلى السوق ولا يشتري لكنه ينظر إلى متاع غيره مثلاً، فهو لا يزداد غنى بذلك، كذلك الذي يأتي المسجد لغير التعلّم والتعليم فهو لا يزداد غنى نفسياً بالعلم لأنه لا هو يتعلّم فيكسب مال الآخرة الذي هو العلم، ولا هو يُعلِّم و"العلم يزكو على الإنفاق" فيزداد بذلك غنى بتضاعف علمه وما ينفتح له أثناء التعليم وما يفتحه الله له بعد ذلك ببركة تعليمه.

فما هو المسجد إذن؟ هو دار تعلّم وتعليم. هذا حال مسجد النبي، وينبغي أن يكون حال كل المساجد بعد ذلك، لأن كل المساجد إنما يبنيها مَن يبنيها انتساباً إلى النبي، وهي للنبي في الحقيقة ولذلك قال النبي هنا {مسجدي هذا} ولم يقل "مسجدي" فقط، مما يدلّ على أن ما سوى {مسجدي هذا} هو أيضاً "مسجدي" إن كان يتبعني من قبيل قول إبراهيم "فمن تبعني فإنه منّي". فكل مسجد لا يتبع خطّة مسجد النبي التي بيّنها هنا وهي أنه مكان للتعلّم والتعليم، فليس من مساجد النبي، وينطبق عليه "لا تقم فيه أبداً لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المُطهّرين".

ما هو العلم الذي يأتي الإنسان المسجد ليتعلّمه ويعلّمه؟ علم كتاب الله. وما تبع كتاب الله فهو منه بالتبعية، لكن الأصل هو علم كتاب الله. ومن هنا وردت آيات تربط العلم بكتاب الله، وكذلك أحاديث كثيرة. كما قال مثلاً في حديث {أفلا يغدو أحدكم إلى المسجد فيعلم أو يقرأ آيتين من كتاب الله عز وجل خير له من ناقتين وثلاث خير من ثلاث}. ولذلك قال الله عن القرءان {لا يمسّه إلا المُطهرون} وربط المساجد برجال {يحبون أن يتطهروا} وذلك حتى يكونوا أهلاً لمسّ القرءان.

إذن، المساجد المعتبرة في الأمّة هي التي إذا دخلتها وجدت الناس فيها مقصدهم الأساسي من الذهاب إليها هو الاجتماع فيها لتدارس كتاب الله، وتعلّمه وتعليمه. ما سوى ذلك، عبث وضلالة.

يعزز ذلك ما روي عن عبد الله بن عمرو قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم من بعض حجره فدخل المسجد فإذا هو بحلقتين إحداهما يقرؤون القرآن ويدعون الله والأخرى يتعلّمون ويُعلّمون. فقال النبي صلى الله عليه وسلم {كُلّ على خير هؤلاء يقرؤون القرآن ويدعون الله فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم، وهؤلاء يتعلّمون وإنما بُعثت مُعلّما} فجلس معهم. أقول: لاحظ أنه حتى الحلقة الأولى كانوا {يقرؤون القرآن}، فحلقة قراءة قرآن وحلقة علم والعلم هو تعلّم القرآن. فالاشتغال بالقرآن هو مركز العمل الديني ومحور وأساس المسجد النبوي. هذا أمر. الأمر الآخر، خلافاً للمساجد الشائعة في الأمّة اليوم حيث المقصد هو إقامة الصلاة الحركية اللفظية ثم الخروج من المسجد، أو الاشتغال بالدنيا وكلامها، أو تفرّد الداخلين بحيث ينعزل كل واحد عن الآخر بدلاً من الاجتماع في حلقات للقراءة والتدارس معاً فيكونوا من أهل "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم" وما لهم من فضل عظيم، أو تحويل المساجد إلى مراكز دعوات سياسية وطائفية مذهبية بحتة، أو ما أشبه ذلك، كله إغراق في الضلال وتحريف للمساجد عن وظيفتها الأصلية وتفريغها من روحها النبوية.

مرّة أخرى، بدون هذه المرويات نعلم هذا من كتاب الله، وأما مع وجود مثل هذه المرويات فلا أدري ما حجّة مَن يجعل المرويات أساس دينه في صيرورة مساجدهم بهذا الشكل الذي نراه عليه شرقاً وغرباً عموماً. كنتُ أقول لنفسي: هذا فهمك لكتاب الله جعلك تعتقد بأن المساجد وظيفتها العلم القرآني. لكن ماذا نقول بعد هذه المرويات؟ بل ماذا يقولون هم، لأنني أعرف ماذا أقول، "كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون".

...

قال: السلام عليكم، صبحك/مساك الله بالخير أستاذي سلطان وأسعد الله أوقاتك بكل خير، الحقيقة أبغى منك إجابة ونصيحة على بعض التساؤلات، هذا الموضوع أتعبني نفسيا وأرهقني فكريا، وأحس اني في صراع بيني وبين أفكاري. أولا، هل من الواجب على الإنسان ان يطمح لأن يكون مهندس أو طبيب مثلا، هل واجب على الإنسان أن يسعى ليكون لديه راتب عالي أو مصدر دخل وفير مثل ما يتقاضاه المهندس أو غيره؟ ماذا لو أن انسان يطمح ان يكون مزارعاً؟ بغض النظر اذا كانت هذه لفترة قصيرة مثل حالتي لأسباب عديدة سأذكرها فيما بعد أو لفترة طويلة كأن يكون عمله الدائم. ثانيا، انا خريج حديث في مجال المحاسبة ولم اشتغل في مجالي بعد، ولكن لظروف كثيرة لا أريد العمل في هذا المجال حاليا والوالد يضغط علي بشدة. وأنا اريد أن اختلي بنفسي، أحس انه أشياء كثيرة في نفسي احتاج ان اصفيها لذلك اريد العمل في مزرعة للبعد عن الضغط الأسري والبعد عن

المشتتات والملهيات والتأمل في حالي وأمور كثير اريد ان اصفيها. فتارة اقول واجب طاعة الأب أو تكون عاق وتارة أقول لازم تصفي ذهنك لفترة وتشوف انت ايش تبغى وتفهم نفسك وتعرفها.ودي يوصلك شعوري بس لو بفضفض أكثر الموضوع بيطول فأتمنى وصلتك الحالة اللي انا فيها. لهذا انا في صراع دائم بيني وبين الأهل، ومجرد اني اجيب فكرة العمل في مزرعة ينظرون لي نظرة المجنون اللي يحتاج من يوقف حد أفكاره المتطرفة والغريبة. ما جوابك على ما سبق وماهي نصيحتك أستاذي سلطان؟ أعتذر على الإطالة، وبارك الله فيك وجزاك الله خير.

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته. مرحبا أخي الكريم. بغض النظر عن الوالدين والعقوق وما أشبه، فهذا لا علاقة له بذاك، أنت حر وتفعل ما تريد بحياتك. فهذا أمر مفروغ منه ولا تشغل به بالك. لكن نصيحتي لك هي نصيحتي لنفسي ولمن أحب وهي التالي: ديننا دين مدينة، ونبينا كان في المدينة ومسجده مهبط الأنوار الإلهية كان بجانب سوق المدينة {وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضّوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين} مما يدلّ أن مسجده كان قريباً جداً ومفتوحاً حتى لرؤية اللهو والتجارة، يعني في وسط المدينة ومكان التقاء الدين والدنيا، والعلم الأخروي مع الكسب الدنيوي واللهو الدنيوي. وبهذا يتبيّن حال النفس وإلى أي جهة تميل. فلو كان الانعزال في مكان بعيداً عن المدينة بتجارتها ولهوها هو الأفضل، لاختار الله لنبيه مسجداً في ضواحي المدينة لا في وسط مركز تجارتها ولهوها. تصفية الذهن عمل باطني، لا علاقة لها بالمكان الظاهري الذي تكون فيه جوهرياً. بيتك هو مسجدك. جسمك هو مسجدك. هذا جوهر الأمر. ثم اعمل على التوازن بين العمل المعرفي والتأملي وبين العمل المعيشي المالي، فهذا أيضاً من أركان ديننا وتعاليمه الأساسية في هذه القضية. لذلك تجد في سورة الكهف مثلاً، ذكر لك قصّة صاحب الجنّتين وقصّة موسى وطلبه العلم، وأرشدنا إلى قراءتها في كل جمعة حتى نتنبّه إلى قيمة المال وقيمة العلم والتوازن بينهما وكيفية النظر إليها والتعامل معهما معاً. فلذلك أنصحك بأن تعمل بما تخرّجت به من المحاسبة، وما سوى وقت العمل خصص معظمه لعملك التأملي والمعرفي، والله يعينك إذا استعنت به، واجعل لنفسك وقت للراحة والتسلية أيضاً حتى لا تضغط نفسك فتنفجر. إذا وجدت نفسك بعد فترة تستطيع أن تستقل معيشياً وتكسب عيشك من عمل في مزرعة، فهذا أيضاً خير، لكن عمل المزارع ليس هيّناً بل لعله أشدّ من نواحي من عمل المحاسبة. فالشغل هو الشغل، والمقصد هو التفرغ الباطني. نعم، أستطيع تفهم إحساسك لأني أنا أيضاً فكّرت في فترة أن أذهب إلى مزرعة وأختلي في الجبال للتأمل، ولا أخفيك أنه لا تزال لديّ هذه الرغبة بدرجة ما، وقد جرّبت تجارب بسيطة لإقامة ذلك فوجدت أن المشاغل أحياناً في تلك المناطق وما يصاحبها قد يكون أصعب من العمل في المدينة وعمل بيت جميل تسكن فيه وتحوّله إلى دار علم ومسجد للصلاة ومسكن للتأمل، لكن لم أستبعد هذه

الفكرة تماماً من بالي. فجرّب أن تقوم بعمل المدينة أولاً، ثم انظر. وخذ إجازاتك إن استطعت في الأماكن الزراعية للخلوة فيها، وتذوق ذلك قليلاً حتى ترى وتقارن قبل أن تعمل الفصلة التامة والانعزال الكامل. تدرّج.

...

عن آية الغار: هي من أربع مقاطع. الأول والرابع منها متصلان، وبينهما مقطع من ١٨ كلمة ومقطع آخر يوازيه من ١٧ كلمة أيضاً.

فالمقطع الأول {إلا تنصروه فقد نصره الله}. ويوازيه المقطع الرابع الأخير {والله عزيز حكيم}. فالأول والآخر عن الله تعالى وأسمائه وفعله.

المقطع الثاني من ثلاث جُمَل ١٨ كلمة وهو عن فعل النبي، والمقطع الثالث أيضاً من ثلاث جمل بالضبط و١٧ كلمة وهو عن فعل الله مع النبي، من قبيل "اذكروني أذكركم" فقدّم فعل العبد ثم فعل الله جزاءً لفعل العبد.

المقطع الثاني {إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين / إذ هما في الغار / إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا } فهنا خروج من مكان، ونزول في مكان، وقول. يعني حركة وثبات وقول.

المقطع الثالث {فأنزل الله سكينته عليه / وأيّده بجنود لم تروها / وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا } فهنا إنزال وتأييد وجعل.

فلمّا خرج من مسكنه لله، أنزل الله سكينته عليه.

ولما ثبت في الغار توكلاً على الله، أيّده الله بجنود لم تروها كما أن التوكّل محلّه القلب وهو غير مرئي لأنه عمل نفسي غيبي.

ولما قال ما قال لصاحبه، جعل الله ظهور كلمته العليا به. وبيّن بذلك المقصد من إخراجه وهو جعل كلمة الله هي العليا، لأن المجرمين في مكة أرادوا أن تكون كلمتهم هي العليا وكلمة النبي هي السفلى الخاضعة لكلمتهم والمخفية المنطوية تحتها فخرج لإظهار الكلمة الإلهية وحتى تكون حرة طليقة لا يقيّدها شيء ولا سقف عليها من أحد من البشر.

...

{لا تُكلّف إلا نفسك وحرّض المؤمنين} هذا الجهاد بالكلمة. "وجاهدهم به جهاداً كبيراً". وقوله حرّض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين..ذلك بأنهم قوم لا يفقهون} وقوله بعدها في التخفيف {والله مع الصابرين}، يشير إلى قتال الكلام، فإن غلبة عشرة على يد واحد من المؤمنين هي بسبب عدم فقه العشرة، يعني عدم فقههم في الدين ومعرفتهم بالحق، فمن آمن وفقه وصبر غلب أكثر منه عدداً، كما غلب موسى كل السحرة مجتمعين. والتقييد بالعدد مفهوم أيضاً من حيث الواقع الضروري إذ الجهد محدود والزمن محدود واكتشاف المغالطات والردّ عليها يحتاج إلى

نوع قدرة عقلية وصبر وتحويل للطاقة النفسية إلى كلام لإظهار الرد وكل ذلك محدود، فبالضرورة قيّد القتال بنسبة عددية. ففي قتال الأقوال، المؤمن يغلب عشرة إن كان مؤمناً قوي العقل، ويغلب اثنين إن كان ضعيف العقل، بشرط الفقه والصبر.

من هنا تعلم قول أصحاب موسى له {اذهب أنت وربّك فقاتلا} فهذا مثله في الأمّة مثل الذين يتركون العالِم ليجادل وينافح عن الدين، وهم قاعدون لا يبالون بذلك ولا يرفعون به رأساً على أساس أن العالِم وحده يكفي، بدلاً من العمل الجماعي واشتراك كل المؤمنين في ذلك القتال القولي وهو الجدال "لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن" فأمرهم بالجدال كما أمر النبي "جادلهم بالتي هي أحسن".

وأما مَن حمل هذه الآيات على الجسم: فأمامه إشكالات كثيرة. منها كيف يُكلّف الفرد وحده بالقتال ونحن نعلم أن النبي لم يقاتل أهل مكة وحده بل خرج منها وانتظر الأنصار للقتال بالسلاح الظاهري. ومنها أن القتال الظاهري لم يكن فقط بتحريض المؤمنين بل ثبت تاريخياً ومعلوم أنه حتى المنافق وحتى الكافر الذي يقاتل عن قومه وأحسابهم كان يشارك في ذلك القتال ومريد الدنيا أيضاً كان يقاتل في تلك الحروب. ومنها ربط غلبة الواحد للعشرة بقوله تعالى {بأنهم قوم لا يفقهون} فما علاقة الفقه بالغلبة الجسمانية الحسية القتالية؟ ثم إن الله أثبت أن المؤمن الواحد يغلب عشرة أو اثنين على الأقلّ، ونحن نرى أقوى الناس إيماناً قد لا يستطيع أن يغلب امرأة قوية أحياناً إن كان ضعيف البدن وهي ضخمة مصارعة مثلاً بل قد تغلب كافرة مصارعة عشرة من أعمق الأولياء إيماناً إن كانوا من ضعاف الأبدان الجوعى العطشى الشعث الغبر الذين يسهرون الليل ويصومون النهار، وهذا أمر محسوس مشهود وتجربته سهلة والمكابرة فيها مجرّد عناد. بل وفي التاريخ أن كبار الصحابة ممن يعتبرهم أهل التفسير الحسّي من كبار الأولياء والصالحين كان ليس فقط لا يصمد أمام عشرة بل كان يولّي دبره ويهرب من المعركة بالكلية، أو كان يبرز مقاتل شجاع من المشركين المستهزئين بالإيمان الحق جملةً وتفصيلاً ومع ذلك يخشى كل المؤمنين من البروز إليه إلا واحداً كعلي بن أبي طالب مثلاً. ومنها إشكال تغيّر الأسلحة، فالواحد لا يستطيع أن يصمد لعشرة أو لاثنين في حال كان السلاح مختلفاً بينهما، كأن يكون مع الواحد سيفاً ومع الآخر مسدساً أو صاروخاً فيبطل بذلك الحكم الظاهر في الآية. وهلمّ جرّاً.

...

قال: هل تعتقد ان للقران موضوع موحد ام هو مجرد شتات من الايات والسور وقصص من هنا وهناك لاعلاقة لها ببعض ؟

قلت: بل له موضوع واحد، وهذا الواحد تتفرع عنه فروع كثيرة كلها متصلة به. قال الله {قل إنما يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد} فقوله {إنما} أداة حصر، {إلا..أنما} تعني حصر للوحي في أمر واحد وهو {إلهكم إله واحد} فالوحي كله موضوعه أمر واحد وهو تعليم التوحيد الإلهي. وبقية الآيات بكل مواضعيها هي تعبيرات مختلفة عن التوحيد الإلهي في شتى المجالات والأبواب، فيوجد توحيد رؤية العالَم كمظهر للنورالإلهي والأسماء الحسنى وخلق الله، ويوجد توحيد كل الموجودات على أنها معلومات ومخلوقات الله، ويوجد توحيد عقولنا باتباع نبأ الله، وتوحيد إرادتنا باتباع شرع الله، وتوحيد مقاصدنا بإرادة وجه الله، ومعرفة الناس والنفوس بحسب موقفها من الله تعالى وعند الله فينقسم الناس إلى مَن أنعم الله عليه ومَن غضب عليه ومَن ضلّ عن الله، وهكذا كل ما في القرءان لا يُنظَر إليه إلا بعين الله وبحسب حاله من الله. فالقرءان كتاب الوحدة الإلهية المطلقة، في كل مجال وكل موضوع.

قال: طيب هل تستطيع ان تتجرد و تتحدث عن الله كمفردة ومفهوم في الكتاب .. ماهو الله من خلال قرائتك للكتاب.

قلت: سورة الإخلاص جاء جواباً لهذا السؤال. وآية الكرسي بعدها. وأول ست آيات من سورة الحديد وآخر ثلاث آيات من سورة الحشر بعدها. والقرءآن كله في معرفة الله. فاقرأ ذلك ثم انظر هل تحتاج إلى جوابي بعد جواب الله عن نفسه.

قال: يعني عندما أقرأ .. إن تنصرو الله ينصركم .. من او ما سأنصر ومن سينصرني .. هل يمكنك ان تتحدث قليلا عن الموضوع .. ثم سأرجع معك الى اخر سطر في جوابك السابق.

قلت: {إن تنصروا الله} يعني نصرة إعلاء كلمة الله وكتابه ونصرة رسوله والمؤمنين، كما قال عن الرسول "فالذين ءامنوا به وعزّروه ونصروه" وقال الله في سورة الصف "يا أيها الذين ءامنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين مَن أنصاري إلى الله قالوا نحن أنصار الله". فمن نصر الله في الأرض، نصره الله في الآخرة على كل أسباب العذاب، فالنفس في الآخرة لديها أسباب عذاب كما أن للجسم في الطبيعة الآن أمامها وتجذبها أسباب عذاب وقتل مثل الجوع والعطش وما إلى ذلك فلابد من وسائل للنصرة عليها فكذلك في الآخرة ستحتاج النفس إلى أسباب للانتصار على أسباب العذاب الأبدي ونصرة الله ستكون في الآخرة بشكل رئيس للنفوس المؤمنة وأما في الدنيا فقد يُقاتِلون ويُقتَلون وقد يُستشهدون "فيُقتَل أو يغلب" و "ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قُتل"، فالعبرة ليست بالنصرة في الدنيا بل بالنصرة في الآخرة، ثم النصرة في الدنيا قد تكون أيضاً لبعض المؤمنين وقد لا تكون لبعضهم لكنها ستكون لجماعة المؤمنين حتماً بغض النظر عن أفرادهم فرداً فرداً.

قال: اشكرك استاذ سلطان وارجوك اصبر علي لاني ساتعبك باسئلتي.

قلت: تفضّل اسأل كما تحبّ. وقل ما تشاء.

قال: في نظرك ماعلاقة القران بالكون والانسان.

قلت: كلمة الله تظهر في الأكوان بصورة المخلوقات، وفي الإنسان بصورة ما فيه من قوى وأعضاء وفي كل الذات، وفي القرءان بالآيات والكلمات، والقرءان مترجم عن صلة الله بالأكوان وبالإنسان، كما قال "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق".

قال: سؤال اخر لو سمحت ..ماهو الفرق بين الكتاب والقران .. البلاغ المبين عندما يخاطب القران يقول هذا القران وعندما يخاطب الكتاب يقول ذلك. وهناك ايات .. (القرآن وكتاب مبين) واية اخرى (الكتاب وقران مبين) مالفرق وما العلاقة ؟

قلت: وصف محتوى الوحي جاء بأسماء مختلفة لأبعاد مختلفة داخل الوحي الواحد. لذلك قال مثلاً "شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرءان هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان" فيوجد إذن القرءآن وتوجد بينات من الهدى ويوجد الفرقان، وفي آية أخرى "هدى ورحمة" وفي أخرى "كتاب" وفي غيرها "الزبور" والتوراة والإنجيل وهكذا. كل اسم يشير لبُعد من هذه الأبعاد لكلمات الوحي. هذا أصل لفهم الموضوع. أما الجزم بأن هذا الاسم يعني هذا المعنى خصوصاً، فيحتاج إلى دراسة استقصائية لكل آيات وروده وبحثها ولم أقم بذلك بنحو تام بعد فلا أستطيع أن أجزم لك به. لكن من الإشارات الممكنة: هي أن الكتاب يشير إلى الحروف، {الم. ذلك الكتاب}أو قوله بعد بعض الحروف {تلك آيات الكتاب}. فالحروف هي آيات الكتاب.وأما القرءان فهو القصص والأمثال، "صرفنا للناس في هذا القرءان من كل مثل" و "نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرءآن".

قال: هل تتفق معي ان اي مفردة في القران لها مفهوم واحد مطلق ومعاني متفرعة ولكن تنضوي تحت المفهوم المطلق.

قلت: لا أدري عن "أي مفردة" هكذا بالتعميم. لكن نستطيع أن نقول على الأقلّ أن هذا الأمر شائع في القرءآن. ويمكن أن نقول باعتبار آخر أن كل مفردة تشير إلى الوجود، ولأن الوجود له درجات متعددة فكل مفردة تشير إلى معاني متعددة متصلة متناسبة، فهذا معقول أيضاً.

قال: مثلا النجم مفردة ومفهومها اي شيء ينْجُم عن شيء او ينتُج عنها .. هذا المفهوم المطلق .. ومن المعاني نجد النجم اللي في السماء فمعروم كيف يتكون .. ممكن كذالك الافكار نسميوها نجوم. مفردة الشهر اللي تكلمت عنها قبل قليل هل تعتقد انها نفس مفهوم الشهر القمري حاليا عندنا ؟ إنَّ

عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡۚ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ (٣٦) التوبة [36-36]= اذا قرأنا الاية بمفهومنا الحالي للشهر القمري فالاية سيكون فيها خلل لانها تقول يوم خلق السموت والارض قبل لايكون شمس ولاقمر.. الاية تاخذنا الى بداية الكون .. والشهور قدتكون من لبنات الكون الاولى.

قلت: بالنسبة للنجم، نعم يحتمل معاني كثيرة كلها متناسبة، فحتى الإمام الهادي لشيء يُسمّى نجماً "وبالنجم هم يهتدون" وهكذا بين درجات العوالم ترابط واتصال. وأما بالنسبة للشهور، فقوله {يوم خلق} لا يعني: قبل أن يخلق. فيوم خلق يعني يوم تمّ خلق السموات والأرض، وإلا لو كان يريد قبل خلق السموات والأرض لقال "عدة الشهور..قبل خلق السموات والأرض". كل موضوع من هذه المواضيع طويل، ويحتاج إلى تفصيل. فانظر ماذا تريد أن تقوله من وراء هذا وحدده مباشرة.

قال: والله هو كما قلت .. اسئلة كثيرة محيرة .. لا اريد اقول شيء .. انا فقط ادردش معك اخي سلطان الكريم .. سؤال آخر وآخر سؤال وهو اكثر غموضا ربما .. انت اشرت الى ان الله هو اللي يقول .. يعني عندما تجد في البلاغ المبين .. الحمد لله رب العالمين .. ثم الى الايات .. اهدنا الصراط المستقيم .. هل الله يقول إهدنا الصراط ؟! هل الله هو المخاطِب في الخطاب القرآني .. هناك ايات كثيرة تتحدث عن الله كأن صائغ القرآن له ماهية أخرى لانعلم عنها شيء الان.

قلت: {ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم} فهو كلام الله إذن سواء جاء في صورة وحي أو من وراء حجاب أو بوسيلة رسول مأذون له، ولذلك ستجد في القرءان أمثلة لهذه الأصناف الثلاثة، فستجد مرّة الله يتكلّم مباشرة وحياً مثل "يا عبادِ فاتقون" ومثل "ادعوني أستجب لكم"، ومرّة من وراء حجاب مثل "والشمس وضحاها" ومرّة بلسان رسول من الملائكة مثل "قال ربكم" ومثل "قل يا عبادي الذي أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله" ومثل "إنا لنحن الصافون. وإنا لنحن المسبحون". فالله هو المتكلّم في كل هذه الصور الثلاثة على الحقيقة، لكن بدرجات ثلاثة، والله تعالى "رفيع الدرجات" وليس رفيع الدرجة. فيتجلى بكلامه في كل درجة. كما أن علم الله واحد لكنك تجد علماء كثر ذوي درجات مختلفة من العلم، فكل هذه الدرجات هي علم الله الواحد في نسب وتجليات مختلفة. كذلك مثل القوة واحدة لكن الأقوياء كثر. وكذلك الله هو الخالق وحده لكن قال "أحسن الخالقين" فأثبت وجود "الخالقين" وهم مظاهر اسم الخالق الواحد مثل عيسى "أخلق لكم" ومثل المشركين أيضاً "تخلقون إفكا". فكذلك الأمر في الكلام.

قال: اخي الحبيب سلطان .. الايات اعمق من هذا .. الكتاب والقرآن والله والرحمان والايات ماهي إلا آليات للناس.. ماأتحدث عنه لم يعبر عن نفسه بكلمات ولا يوجد عنه في القران شيء .. هو فوق المسميات واقرب مايقربك منه هو الصمت .. ولاأدري ماذا أقول بعد هذا.

قلت: أخي عبدالله، من يعتقد أنه فوق الكلمات، فعليه هو الالتزام بعقيدته وبالتالي عليه بالصمت وعدم البحث والجدل.

فأعجبه جوابي وصَمَتْ.

...

بعد ما ذكر طرق تكليم الله الثلاثة في أواخر سورة الشورى، قال:

{وكذلك} يعني كما وصفنا في طرق التكليم الثلاثة.

{أوحينا إليك روحاً من أمرنا} هذه درجة "وحيا"،

{ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به مَن نشاء من عبادنا} هذه درجة " من وراء حجاب"،

{وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم} هذه درجة "أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء".

...

كنت أكتب في التأويل الباطني للشريعة منذ ساعات ولم أشعر بنفسي من الاستغراق في الكتابة والحمد لله المدد مستمر، فاتصلت بي صاحبتي فأجبتها وقلت لها أن تنتظر دقائق حتى أكمل هذا الفصل، فانقطع عني المدد وخرجت من الحال وتوقفت عن الكتابة. فعرفت صدق رواية {يقطع الصلاة..المرأة} ! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

...

(غيث النفس)

-الرواية-

أخرج البخاري ومسلم عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال {مَثَلُ ما بعثني الله به من الهُدى والعلم كمثل الغيب الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية قَبِلَت الماء فأنبتت الكلأ والعُشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تُمسك ماءً ولا تُنبت كلأً. فذلك مَثل مَن فَقُه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعَلِم وعلّم، ومَثل مَن لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هُدى الله الذي أُرسلت به}

-العرض على الآية-

أ- ضرب الأمثال للأمور الغيبية والروحية والعقلية والدينية هو أمر شائع في القرءان، بل القرءان كله أمثال {ولقد صرّفنا للناس في هذا القرءان مِن كل مَثل} و {نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرءآن} ثم قال في آخر سورة يوسف {لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب} والعبرة كما قال في الرؤيا {إن كنتم للرؤيا تعبرون} وهو {تأويل الأحاديث}. فهذا وما شاكله هو أصل قول النبي هنا {مَثل ما بعثني الله به..كمثل}. فإنّ ما بعثه الله به هو {الهدى والعلم} وهي أمور مجرّدة وعقلية وغيبية الأصل، فضرب لها مَثلاً من عالَم الآفاق وهنا هو {الغيث} تحديداً.

ب-الغيث تحديداً ورد كمَثل لأمور تتعلّق بالوحي والملائكة والماء في القرءان.

قال تعالى {إذ تستغيثون ربّكم فاستجاب لكم أني ممدّكم بألف من الملائكة مردفين} فهنا بيّن أن الله يغيث مَن استغاثه، بحسب الحال.

والغيث مرتبط بالماء النازل من السماء تحديداً، وهذا وجه ربطه الهدى والعلم النبوي لأن الوحي أيضاً ماء النفس الذي نزل من السماء التي هي العالَم الأعلى. فمن ربط الغيث بالماء قول يوسف {ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يعصرون} كما قال في السحاب {أنزلنا من المُعصرات ماءً ثجاجا. لنخرج به حبّاً ونباتاً. وجنّاتٍ}. كذلك ارتبط الغيث بالماء الدنيوي، كما قال {اعلموا أنما الحيوة الدنيا..كمثل غيث أعجب الكفّار نباته}. وقال {إن الله عنده علم الساعة وينزّل الغيث} وقال {وهو الذي ينزّل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهو الولي الحميد} فربط الغيث بالرحمة وبأسمائه الحسنى الولي الحميد وهما اسمان مرتبطان بإنزال الكتاب كما في قوله {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد} وقال في أخرى {إن وليي الله الذي نزّل الكتاب} و {فالله هو الولي وهو يحيي الموتى} وإحياء الموتى مرتبط بإنزال الماء من السماء كما هو شائْع في القرءان. بل حتى في النار ارتبط الغيث بالماء والله يجيب استغاثة المستغيث حتى الكافر في النار كما في قوله {إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا} فمن شأن الله إغاثة المستغيث به بالماء، أيا كانت صورة الماء بعد ذلك بحسب حال المستقبل له والمستغيث نفسه، لكن المهم أن الله يغيث مَن استغاث به.

ولأن الله تعالى يغيث المستغيث به، كذلك تجد رسل الله يغيثون مَن استغاث بهم، كما في قوله تعالى عن موسى {ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه} وسمى الله استغاثة المستغيث بعد ذلك بأنها استنصار في الآيات بعدها {فإذا الذي استنصره بالأمس يستصرخه قال له موسى إنك لغوي مبين. فلما أن أراد أن يبطش بالذي هو عدوّ لهما قال يا موسى

أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس}. فهنا نرى الاستغاثة أيضاً تكون بالاستصراخ والاستنصار على العدو. (تنبيه لبحث لاحق: تسمية الله العملية الأولى بالاستغاثة المرتبطة بالماء والملائكة والأمر السماوي، وتسمية ما بعد ذلك بالاستنصار وربطه بالبطش، يشير إلى أن وكز موسى الأول لم يكن بعمل أرضي مادّي، أي كان من قبيل الدعاء عليه أو نوع من العمل النفسي الغيبي).

ثم نجد الربط المباشر ما بين الماء النازل من السماء والقرءان في قوله في سورة الفرقان مثلاً، حيث قال {وأنزلنا من السماء ماءً طهورا. لنحيي به بلدة ميتا..ولقد صرّفناه بينهم ليذكروا فأبى أكثر الناس إلا كفورا. ولو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيرا. فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيرا} فضمير {جاهدهم به} راجع إلى القرءان، وهو الذي صرّفه الله بين الناس ليذكروا {فأبى أكثر الناس إلا كفورا} كما قال في آية الأمثال القرآنية، فالضمير راجع إلى تأويل كلمة {أنزلنا من السماء ماءً طهوراً} فهو القرءان، الذي {لا يمسّه إلا المطهرون}، والهدى والعلم في القرءان.

النتيجة: الرواية التي تضرب مثلاً للوحي النبوي بأنه {كمثل الغيث الكثير} قرآنية من هذا الوجه. وكذلك هو {الغيث الكثير} لأن الله قال {إنا أعطيناك الكوثر} وكذلك قال في كلمات الله {لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي}. فوجه من وجوه كثرته هو كثرة الهدى والعلم فيه، يعني الأحكام والعلوم، وكذلك كثرة الكلمات. وكذلك كونه يصل إلى شتّى أصناف الناس كما تراه في الرواية هنا، حيث يصل هدى وعلم النبي إلى القابِل والماسك والرافض.

-دراسة الرواية-

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم {مَثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم...فذلك مَثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به...ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به}. لاحظ هنا ثلاث مرّات تأكيد على أن مضمون المَثل وتأويله يتعلّق بما بعث الله وأرسل النبي به. فسمّاه موضوعاً للبعثة وموضوعاً للرسالة. واعتبر الفقه معرفته، وهو {دين الله} و {هدى الله}. وثنائية أخرى، هي ثنائية {فقه} و {نفعه}. وثنائية أخرى، هي ثنائية {فعَلِّم وعلّم}. وأوّل ثنائية هي {الهدى والعلم}. وبدأ الكلام بذكر المَثل وختمه بتأويل المَثل، وهي ثنائية أخرى. فما الفرق بينهما؟

الوحي يتضمّن في المحصّلة إما حكماً عملياً أو علماً عقلياً. إما شيء للإرادة، وإما شيء للعقل. وإما مزيج منهما وهو السؤال. فأساس الوحي الحكم والعلم. لذلك قال {الهدى والعلم} فالهدى هو الأمر العملي والحكم الشرعي، والعلم هو الأمر العقلي والخبر الواقعي.

ثم الفقه والانتفاع، يُقابلان الصنف الذي قَبل الماء والصنف الذي أمسك الماء. فالفقيه هو الذي قَبل الماء، والمنتفع هو الذي أمسك الماء. ولا ثالث فيه خير.

ثم دين الله وهدى الله، فحيث أن الهدى هو الأمر العملي، فدينه هو الأمر العقلي العلمي "فاعلم أنه لا إله إلا الله". فإن ذُكر الدين وحده، فالدين يشمل العمل والعلم، لكن إن ذُكر منفصلاً عن الهدى فيكون الدين هو جوهر الدين الذي هو العلم فإنه لا حكم ولا عمل بدون العلم بالحق.

{كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً}

الأرض مَثل على الناس كما سيأتي في تأويل النبي. ومن هنا نأخذ مفتاح فهم ذكر الأرض في القرءآن على أنه مَثل مضروب للناس، بالتالي السماء هو مَثل مضروب للنبي والأئمة ونحو ذلك ممن منهم يُنزل الله الهدى والعلم على الناس. وهذا مفتاح تنفتح به بإذن الله أبواب آيات كثيرة في القرءان.

{فكان منها نقية قَبِلَت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير}

ذُكرت ثلاث أصناف من الناس. هذا أوّلها وأعلاها. وعرّفها هنا أولاً بأنها {نقية} ثم بأنها {قَبلت الماء}. فقوله {نقية} صفة للأرض، وقوله {قَبلت الماء} فعل للأرض. فالنقاء تعبير عن النفس واسم لها، والقبول فعل لها. من هنا تجد القرءان يقدّم التزكية على التعلّم في قوله "يزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة"، وقال الله "قد أفلح من تزكه. وذكر اسم ربه" فقدّم التزكية على التعلم والذكر. كذلك في رواية عن صحابي ذكر أنهم تعلّموا الإيمان قبل القرءان ثم لما تعلّموا القرءان ازدادوا به إيماناً، فهذا يدلّ على أمر مقدّم على تعلّم القرءان وبدونه لا يحصل القبول المثمر الحي له. من النقاء معرفة قيمة النفس، وقيمة الدنيا، وأن السعادة في العلم والذكر والفكر والدعاء، والشقاء في الاعتماد على الحواس والمال والناس فإن ذلك كله يفنى ويتقلّب وينعكس وينكسر وينتكس. فحين يقدّر العاقل العلم حقّ قدره، ويريد الأمر الإلهي، حينها يدخل في مرحلة {قبلت الماء} حين تنزل عليه أي يسمع الهدى والعلم من النبي. فالماء لا ينقّي الأرض، كذلك الوحي الرسولي لا يجعل الإنسان فقيهاً بحد ذاته، وإلا لرأينا كل الناس أو كل المسلمين فقهاء من أولي الألباب وليس كذلك كما هو مشهود.

{قبلت الماء فأنبتت} النبات ليس الماء مجرّداً، بل الماء حين يأخذ صورة خاصة تتناسب مع ما في الأرض من أسباب النبات كالبذور مثلاً. فالماء بحد ذاته لا يُسبب ظهور النبات باستقلال عن حال الأرض، وإلا لوجدنا الأرض كلها ذات نبات في حال نزل عليها الماء، وهذا غير واقع. بالتالي، الأرض هي النفس، وبحسب ما في النفس من أسباب النبات يتمثّل الوحي النبوي بما فيه فتخرج الأمور منه. فلا يقال لصاحب النبات: قد غيّرت الماء وأين الماء. فإن الماء في باطن النبات. كذلك الأمر في الدين. فإن أخذ الهدى والعلم من النبي لا يعني أن ما سيظهر عليك من رؤى ورأي سيساوي في

صورته الهدى والعلم، بل سيتمثّل بحسب ما في نفسك. ومن هنا اختلاف الناس في أعمالهم وأفكارهم وأخلاقهم بالرغم من أخذهم كلهم من ماء واحد هو الوحي النبوي.

{فأنبتت الكلأ والعشب الكثير} في اللغة، "الكلأ يُطلَق على النبات الرطب واليابس معاً، والعشب للرطب فقط". فالعامل المشترك بين الكلأ والعشب هو النبات الرطب، ويختص الكلأ بكونه يجمع الرطب واليابس معاً. فإذا كان الكلأ يشمل الرطب واليابس، فما فائدة ذكر العشب وهو مندرج في الكلأ من حيث كونه نباتاً رطباً؟ لأن المقصود بذلك نوعان من النبات. الرطوبة انعكاس الماء، بالتالي أي نبات ليس فيه رطوبة فليس من الدين، الرطوبة هي الاستدلال بالآيات القرآنية، فإنه الماء على الحقيقة. فكل مَن جاء بدين الله سواء كان أمراً علمياً أو حكمياً بشيء لا يرجع إلى كتاب الله ووحيه فليس هو النبات المقصود هنا. ثم اليابس يرجع إلى طبيعة الأرض فهي يابسة، وذلك تعبير عن الجانب البشري، أي قد تظهر أمور تتعلّق بالجانب البشري والزمني والمادي والظرفي، لكن هذه يابسة لا حياة فيها تجعلها مستمرة فيما وراء القيود التي نشأت فيها وأنشأها صاحبها، فهذا مثل الاختيارات الشخصية والاختيارات الخاصة بالفقيه أو بزمنه ومجتمعه وظروفه الخاصة. فالفقيه سيتمثّل القرءان في زمنه أيضاً، ولن يبيّنه فقط على مستواه الأقرب إلى المائية التي هي الإطلاق والتجريد، فنعم توجد أمور تتجاوز الأزمنة بحكم كونها بياناً عن أمور نفسية وأخروية وإلهية متعالية، ومن ذلك نفس هذه الرواية التي ندرسها الآن بإذن الله. لكن قد تظهر أمور دينية يابسة هي دون ذلك، فهذه أيضاً لها مشروعية لكن بشرط أن تكون ذات رطوبة أيضاً بمعنى أن يتم ربطها والاستدلال عليها بل استنباطها من الوحي النبوي بما فيه من الهدى والعلم وإلا فليس هذا فقهاً في دين الله. إذن قوله {فأنبتت الكلأ} يدل على الفقه الجامع بين بيان الحقائق المتعالية للدين مع تطبيقات خاصّة نازلة عصرية محدودة له. وقوله {والعشب} يدلّ على الفقه المختص ببيان الحقائق المتعالية للدين. وكلاهما خير وحق. وسيوجد من ذلك في هذه الأمّة من النوعين الشيء {الكثير} بحمد الله تعالى. لكن في جميع الأحوال، الفقيه لا يساوي الوحي الذي فقه فيه، فالفقيه يمثّل الدين بعقله ويتمثّله في زمنه، فهو نبات وليس ماء، الماء أعلى من النبات وأكثر تجرّداً ولطافةً منه. فلا يجوز الاعتراض على الفقيه في نباته النابت بماء الوحي، لكن أيضاً من الجهل الانحصار في فقيه أو فقه وترك ماء الوحي، كلاهما تطرّف غير محمود.

{وكانت منها أجادب} في اللغة هي "الأرض الصلبة التي لا ينضب منها الماء". لابد من وجود مؤمنين ذوي صلابة في التعلّق بحروف النصّ الديني ويحفظون كل حرف وتشكيل حرف منه، وسيوجد من هؤلاء صنف هم الدرجة الثانية في الأمّة، وهم ممن انتفع بالوحي النبوي.

{أمسكت الماء} مثل إمساك حروف القرءان، وحروف الروايات النبوية بالتبع للقرءان على أساس أن كلام النبي من الوحي. بهذا الاعتبار، لابد من الصلابة، وهي التعلّق بالحروف مع الاشتغال بالاستنساخ والحفظ في الذاكرة مع نقل المحفوظ جيلاً بعد جيل كشهادة يعطيها السابق للّاحق. فالوحي جاء في صورة مكتوبة ومنطوقة، فلابد من وجود طبقة تمسك الوحي في صورته المكتوبة والمنطوقة معاً. وأمّا مَن سعى في تضييع المكتوب، أو تضييع المنطوق التابع له، فهو من أعداء الله ورسوله والمؤمنين، فليكن هذا ببالك.

{فنفع الله بها الناس} النفع هنا لغير الأرض ذاتها. فالأرض شريكة في الأجر من حيث قول النبي "متعلّم الخير والمعلّم في الأجر سواء"، و "الدال على الخير كفاعله"، فمن هذا الوجه يشارك الماسك المنتفع بالماء وإن لم ينتفع هو بأكثر من الإمساك لغيره.

{فشربوا وسقوا وزرعوا} شربوا هم، سقوا أنعامهم، وزرعوا أرضهم. فالماء له ثلاث وظائف. الشرب وظيفته الروحية، والسقاية وظيفته الإرشادية، والزرع وظيفته البنائية الفكرية. فالشرب للفقيه نفسه، والسقاية تعليمه المتعلّمين منه والتابعين له والآخذين عنه ممن لم يبلغ درجة العالِم بعد فهو بحاجة إلى أن يسقيه غيره وأما العالِم فهو الذي يشرب بنفسه، وأما الزراعة فتعبير عن بناء الأفكار والأحكام بناء على الوحي فهذا مثل الذين يصنعون المذاهب الكلامية والشرعية بما أخذوه من الوحي. هذا تأويل. تأويل آخر فردي: {فشربوا} في روحهم بتعقّل الوحي، {وسقوا} أجسامهم بتطبيق الوحي بصور ظاهرية، {وزرعوا} بالذكر والدعاء والاستغفار الذي به تُزرَع الآخرة فإن "الدنيا مزرعة الآخرة".

{وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تُمسك الماء ولا تنبت كلأً}

لاحظ هنا لم يذكر عدم إنبات العشب، واكتفى بذكر الكلأ الذي يُطلق على الرطب واليابس معاً فذكر الأعلى والأشمل في الدلالة ليدل على أنهم لم ينتفعوا مطلقاً به. وبيّنه بعد ذلك فقال بأنه {مَثل مَن لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به} فقوله {لم يقبل} يضاد {قبلت الماء}، وقوله {لم يرفع بذلك رأساً} يضاد {أمسكت الماء} فرفع الرأس عبارة عن الاهتمام بالشيء مما يشير إلى أن أهل إمساك الماء وهم حفظة النصوص والظواهر قد رفعوا رأسهم به، فلابد من تقديرهم من هذا الوجه وبهذا القدر، فإن دخلوا كعادتهم في أمور سيئة من الدنيا والإفساد بعد ذلك فيُلامون على الفساد لكن يُشكرون على الحفظ والإمساك الحرفي ولا يطغى إنسان فيلومهم مطلقاً وينكرهم تماماً ويبطل قيمتهم في الأمّة بسبب ما دخلوا فيه من الأمور المظلمة والفاسدة فلكل شيء حكمه "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره".

ثم لاحظ أنه قدّم ذكر {لا تمسك الماء} على {لا تنبت الكلأ}، خلافاً للترتيب السابق حين ذكر {قبلت الماء} ثم ذكر بعدها {أمسكت الماء}. لأن إمساك الماء خطوة أولية وضرورية لقبول الماء، فكل قابل

ماسك لكن ليس كل ماسك قابل. فالقابل أمسك الماء وأضاف على ذلك تحويل الماء إلى صورة النبات، لكن الماسك حفظ صورة الماء فقط. فكل فقيه حافظ، لكن ليس كل حافظ فقيه، فيما فقه فيه. نعم، قد تكثر محفوظات المختص بالحفظ بالنسبة لحفظ الفقيه، لكن الفقيه فيما فقه فيه هو حافظ أيضاً بالضرورة وإلا فلا فقه أساساً. فبيّن هذا الترتيب المنطقي حين ذكر القيعان، فبيّن أنهم لا يرفعون رأساً بالكلام الإلهي والنبوي، ثم لا يقبلون هدى الله وعلى هذا الترتيب ذكرهم في التأويل {ومَل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله}.

إذن الترتيب الصحيح للتفقه في الدين: أوّلاً تمسك الماء، ثانياً تقبل الماء. يعني أولاً تحفظ الكلام، ثانياً تتفقه في الكلام. لكن ينبغي أن يكون قصدك التفقه، لأن النبي قدّم الفقيه على الحافظ، حين قدّم القابل على الماسك.

قال النبي {فذلك مثل مَن فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعَلِم وعلّم}

قوله {فقه في دين الله} يدل على الفريق الأول، القابل. وقوله {نفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم} يدل على الفريق الآخر، الماسك فهو الذي يحفظ الكلام وينقله غيره فيُسمّى تعلّماً من حيث أنه تعليم الحروف. وإن كان التعليم بالأصل يدل على تعلّم المعاني، لكن حيث أن المعاني من المباني فالتعلّم ينطلق على تعليم المباني أيضاً مجازاً لأنها مجاز ومعبر للمعاني. وقلت ذلك لأن قوله {فعلم وعلّم} يشير إلى أنه تعلّم في نفسه وعلّم غيره، بالتالي لا معنى زائد على {فقه في دين الله} من هذا الوجه. إلا أن يقال بأن {فقه في دين الله} تشير إلى فقهه في نفسه، ثم بعد ذلك تحوّل إلى {فعلم وعلّم} ليدل على أنه لابد من انتهاء الأمر إلى تعليم غيرك، فلابد من تعليم الآخرين وعدم كتم العلم وهذا من أساسيات الفقه في دين الله. على الوجهين، يتقدّم الفقيه على متعلّم الحروف فقط، ولابد من تقدّم فقه النفس على تعليم الغير. فالحقيقة واحدة على الاعتبارين، وهي البدء بالنفس ثم بالآخرين.

-تأويل المذاهب الشرعية-

بما أن القرءان أثبت أن الوحي يمثّل بالغيث، وأن الله تعالى يغيث مَن استغاثه ولو كان من الظالمين في النار فضلاً عن المؤمنين في الآخرة والأولى، وجاءت الرواية عن النبي بتصديق القرءان بقوله {مثل ما بعثنيالله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً}، فبناء على ذلك نرى أن باب صلاة الاستسقاء من المذاهب الشرعية الحكمية يشير إلى هذا المعنى بحسب التأويل الباطني. وهذا ما نريد النظر فيه إن شاء الله الآن. ونقرأ باب صلاة الاستسقاء من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد رحمه الله. فتعالوا ننظر بعون الله.

قال القاضي {الباب السابع في صلاة الاستسقاء}

استسقاء ماء الدنيا والجسم لا يخصّنا هنا، فمقصودنا هن غيث النفس وماء الوحي الذي هو الهدى والعلم وما يتعلّق بذلك. وهنا نرى على الأقلّ ثلاث أسباب للاستسقاء.

الأول: استسقاء فهم القرءان والدين. وهذا ماء الفهم، وهو ما قال عنه علي بن أبي طالب حين سُئل عن الوحي الذي عندهم فقال بأنه كتاب الله و "فهماً يعطيه الله رجلاً في القرءان" وصحيفة فيها كلام النبي. فهذا الفهم الذي من عطاء الله يكون "في القرءان". فالقرءان موجود، لكن بدون فهمه لا تنتفع به. فلابد من الفهم. "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب". "لعلكم تعقلون". فهذا الاستسقاء لفهم الوحي الموجود.

الثاني: استسقاء العلماء والفقهاء. وهذا لأن النبي قال بأن قبض العلم يكون بقبض العلماء، ولا ينفع وجود كتاب الله بين أيدي الناس في المصاحف بدون وجود علماء يعلمونه ويتعلّقون به ويعملون به ويفتون بحسبه، هذا مضمون روايات كثيرة في الباب. فإذا فقدت الأمّة أو طائفة منها في بلدهم وجود علماء فقهاء يعرفون كتاب الله والدين حق المعرفة، يمكن الاستسقاء. فسقي الأجسام بالماء ليس أولى من سقي النفوس بالعلماء، والاستسقاء لخروج الأشجار والأزهار ليس أولى من الاستسقاء لبعث المجددين الأخيار من أولي الأيدي والأبصار وذوي الأذكار والأفكار الكاشفة عن الأسرار والمشرقة بالأنوار.

الثالث: استسقاء الوحي. وذلك بالنسبة لمن لا وحي عندهم، أو فقدوا الوحي. فممن لا وحي عندهم، مَن لا كتاب إلهي عندهم كالأميين. ومَن فقدوا الوحي، كالذين رُفعت كتبهم أو تحرفت وتبدلت أو دخلتها شكوك جعلتهم يفقدون الثقة بنصوصها، ومن ذلك ما ورد في حديث حذيفة وروايات أخرى لها نفس المضمون عن النبي {يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يُدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، وليُسرى على كتاب الله عز وجل في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية}، فعدم الدراية إما بسبب الجهل بمصادر الدراية وإما بسبب الشكوك التي ترفع الثقة بتلك المصادر، وكذلك عدم بقاء كتاب لله في الأرض هو من جفاف الأرض من ماء الوحي والذي يمكن أن يبعث الذين عطشت نفوسهم للوحي إلى الاستسقاء.

إذن، لدينا ثلاث دواعي للاستسقاء عند بني آدم، وليس عند البهائم فالبهائم تريد الاستسقاء فقط للأجسام الفانية، لكن الأوادم تريد الاستسقاء لنفوسهم الخالدة وقلوبهم الباقية وأرواحهم الربانية. فالبهائم يستسقون لماء الظاهر، والأوادم يستسقون لماء الباطن. كلاهما يستسقي، وكلاهما يستغيث ربه، والله يجيب ويعطي.

الداعي الآدمي الأول هو الاستغاثة للإمداد بالفهم، وهذا من قوله تعالى {ففهمناها سليمان} وقوله {الرحمن علّم القرءان} وقوله {إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً} وقوله {ثم إن علينا بيانه} وآيات كثيرة.

الداعي الآدمي الثاني هو الاستغاثة للإمداد بالعلماء، وهذا من قوله تعالى {إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين} فإذا كان الله يمدّ مَن يستغيثه بالملائكة، فمن باب أولى أن يمدّ بأولي العلم فإن هؤلاء أنزل درجة من الملائكة كما قال تعالى "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم"، فمَن يمدّ بالأعلى يمدّ بالأدنى وكل أهل العلم والإيمان لهم علو ورفعة الدرجات. وكذلك هو من قبيل دعاء {اجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً} وقد أجاب الله هذا الدعاء حتى أمر النبي والمؤمنين بالقتال لأجل ذلك فبعثهم على وأمرهم. فمن أراد أن يخرج من {القرية الظالم أهلها} وهي قرية الجهل والظلم لتحصيل العلم والحكم والعقل والعدل فهو أقرب وأدعى للإجابة برحمة الله والكل عليه هيّن سبحانه وهو ميسّر ولطيف وقد خلق آدم للعلم {وعلّم آدم الأسماء} فالله أكرم من أن يجيب الإنسان الذي يشتغل بإنقاذ بدنه وإطعام جسمه في أمر الدنيا الفانية ويدع الذي يشتغل بإنقاذ نفسه وإطعام عقله من أمر الآخرة العليا الباقية.

الداعي الآدمي الثالث هو الاستغاثة للإمداد بالوحي، وهذا تابع لما سبق، وهو داخل فيه {ينزل الغيث وينشر رحمته} وأصل ما سبق من الفهم والعلماء إنما يدور مدار الوحي. فحيث لا وحي فلا فهم ولا علماء إذ الفهم إنما هو فهم في الوحي والعلماء إنما هم علماء بالوحي. فإذا جازت الاستغاثة لتحصيل الفرع، جازت من باب أولى لتحصيل الأصل. وكلمات الله لا تنفد، ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء. وقد بعث النبي بالقرءان لأمّة {ما جاءهم من نذير من قبلك} و كذلك حين توجد كتب محرفة ومبدلة كالذين {يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله}، وكذلك حين لا توجد كتب ميسّرة بلسان القوم أنفسهم {ما أرسلنا من قبلك من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم} وقال {لقد يسّرنا القرءان للذكر فهل من مدّكر} وقال أنه نزّله بلسان عربي غير أعجمي حتى لا يعترضوا بأنهم لا يفهمونه لعجمته فكذلك حال بقية الأقوام إن استسقوا الله كتاباً من لدنه بلسانهم ميسّر لهم فالله برحمته يبسط ما يشاء لمن يشاء.

بعد هذه المقدمة الضرورية وهي مفتاح التأويل الباطني بإذن الله وتوفيقه للمسائل الشرعية، فتعالوا ندخل فيها مسألة مسألة ونستعين الله على فتحها وهو الفتّاح العليم.

أ-قال ابن رشد {أجمع العلماء على أن الخروج إلى الاستسقاء والبروز عن المصر والدعاء إلى الله تعالى والتضرع إليه في نزول المطر: سنّة سنّها رسول الله صلى الله عليه وسلم.}

هذا القدر مجمع عليه عند العلماء. لماذا؟ لأن الأربعة أشياء التي ذكرها هي أصول الاستسقاء في الباطن.

أوّلها {الخروج إلى الاستسقاء} وذلك بنيّة الخروج من ما أنت فيه الآن إما من فهم عاطل وإما من اتباع جاهل وإما من تقليد كتاب دين مشكوك فيه أو باطل. لأن أصل الاستسقاء أنك تطلب

الفهم، فإذا كنت تعتبر ما عندك الآن من أفكار وعقائد هي الفهم الصحيح فما وجه الاستسقاء إذن؟ الاستسقاء للفهم يكون حين لا ترتوي بما عندك الآن من أفكار، بالتالي الخروج والتجرّد عن أفكارك الحالية ونبذ عقائدك الآنية شرط أولي. كذلك إذا كنت تستسقي للإغاثة بعالِم من أولياء الله، فهذا لا يكون إلا حين ترفض اتباع الأئمة والرؤوس الجهال الحاليين، وإلا فلو كنت تتبعهم وترضى بهم فما وجه طلبك ما ورائهم. وكذلك أيضاً في الوحي، فإن كنت تعتقد بأن ما في يدك هو فعلاً كتاب من عند الله، فما وجه طلبك كتاب آخر من عند الله. مفتاح الاستسقاء في كلمة {الخروج} هذه، لأن المتقيّد بشيء من الفهم والاتباع والتقليد فهو محبوس داخل هذه الثلاثة ويشرب منها وتشرب منها نفسه فلن يكون فيه باعث "دعوا الله مخلصين له الدين" ولا روح وقوّة "أمّن يجيب المضطرّ إذا دعاه". فانظر ما رزقك الله إياه الآن من فهم أو إمام أو نصوص، فإن وجدتها مشبعة لنفسك فبها، وإن لم تجدها كذلك فحينها لابد لك من نبذها تماماً وعدم التعلّق بها أي عليك بالخروج منها {إلى الاستسقاء}.

الأصل الثاني {البروز عن المصر} المصر حيث يجتمع الناس، فهذه الخطوة الثانية، وهي الخروج من الجماعة والحزب والطائفة والفرقة والأمّة التي تنتمي إليها، فلا تعتبر نفسك منتمياً لأي فرقة من الناس، لأن الفرقة "مصر" بمعنى أنها تربط عليك وأنت مربوط بها. فلا بد من التفرّد. وأن ترجع إلى حالتك حين خلقك الله وهي الفردية كما قال تعالى "لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة". ففي شرط الخروج الأول، ترجع إلى حالتك الأصلية من الفقر إلى الله في العلم والإقرار بعدم علمك بشيء كما قال "الله يعلم وأنتم لا تعلمون" و قال "أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً". وفي الشرط الثاني أي البروز من المصر ترجع إلى حالتك النفسية الأصلية التي هي الفردية، فتقول كإبراهيم " الذي خلقني فهو يهدين".

الأصل الثالث {الدعاء إلى الله تعالى} وهذه تحتمل واحد من اثنين، كلاهما حق. الاحتمال الأول أن تكون إماماً حنيفاً لجماعة من الحنفاء الذين اشتركوا معك في الأصل الأول والثاني، وكلّكم تريدون الرجوع إلى الله تعالى وحده بفهم ومدد جديد حي من لدنه، فتقوم وتدعوهم إلى الله تعالى، ولا تدعوهم إلى غيره ولا مَن دونه، حتى تذكّرهم بالمقصود والمصمود إليه بالاستسقاء، فتتذكرون الله من حيث تعاليه {الله تعالى} خلافاً لكل تجلّي وتنزّل حصل من قبل، لأن الاستسقاء طلب تجلي جديد وتنزيل محدث من الله تعالى سواء كان تنزيلاً على العقول الذي هو الفهم أو تجلياً بأهل العقول المقدسة الذين هم العلماء الأولياء أو تجلياً بالكلام المعقول الذي هو كتب الوحي بلسانكم. فإيمانكم بالمتعالي جلّ وعلا هو الذي بعثكم للاستسقاء، فتذكّرهم بذلك وتدعوهم إلى الله تعالى. هذا احتمال. الاحتمال الثاني، أن يكون المقصود بقوله {الدعاء إلى الله تعالى} صورة الدعاء، يعني أن تدعو الله وتستغيثه ليمدّك بحسب موضوع الاستسقاء الذي خرجت له، فقد قال الله "ادعوني أستجب لكم" وقال "فإني قريب أجيب دعوة الداعِ" وقال "أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء

الأرض" وقال "قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم" فإن دعوته سيستجيب لك وهو قريب يجيبك إذا دعوته وسيعبأ بك بسبب دعائك فرحمته واسعة وهو أرحم الراحمين.

الأصل الرابع {والتضرع إليه} فعلى اعتبار الدعاء إلى الله معناه نوع من الخطبة يكون التضرع هنا هو الدعاء الصادق النابع من القلب، وعلى اعتبار أن الدعاء هو صورة الدعاء فالتضرع روح الدعاء. والتضرع فيه معنى الضرع كما تقول ضرع البقرة وهو ما يتم حلبه لإنزال اللبن منه، فكذلك التضرع هو الدعاء الصادق القوي من عمق القلب بقصد إنزال الله لبن العلم من لدنه على نفسك بصورة فهم أو عالِم أو كتاب.

{في نزول المطر سنّة سنّها رسول الله} بالتالي ليس من الدين أن تبقى سلبياً وقانعاً بفقرك وفراغك، بل الفراغ داعية الطلب من الله. وهذه السنّة الرسولية موضوعة للتذكير ظاهراً وباطناً بوجوب السعي واكتساب الرحمة الإلهية بالدعاء فهذا طريق وضعه الله تعالى وبيّنه رسوله وصدّقه الأولياء بتجاربهم الكثيرة بحمد الله. فليس نزول مطر الحسّ غير نزول مطر النفس، هذا من الله وذاك من الله، والله رب العالَمين الحسي والنفسي، وبيده الملك والملكوت. ولم يرد تقييد للاستسقاء بماء الحس دون ماء النفس. بل التحقيق أن معناه الأصلي هو لماء النفس، وأما ماء الحس فهذا أمر راجع إلى تركيب الطبيعة وأحوالها فإن بعض الأماكن تمطر وبعضها لا تمطر بحسب أحوال كثيرة وتوجد كائنات ومخلوقات كثيرة لا علاقة لها بالبشر تتأثر بأمر المطر الحسّي الطبيعي، وكذلك من المكابرة والعناد الفاحش الادعاء بأن شخصاً إن ذهب إلى أماكن قاحلة بطبيعة فطرتها وخلقها ولا يصلحها المطر أصلاً ولا تصلح له أنه إذا أخذ خيمته وضربها هناك وسأل الله المطر سيكون مستحقاً للاستجابة بل لعله للمكابرة والمعصية أقرب بارتكابه مثل ذلك ومخالفته أحكام الطبيعة وأحوالها، وفيه نوع من الأنانية المادية بحيث يتصوّر أنه وحده في الطبيعة ويستحق أن تتغيّر الطبيعة له بحسب هواه "ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن". وليس كذلك أمر النفس. فإن الفهم والعلماء والكتب دائماً خير، خير وأبقى وإلى الأبد، ولا توجد فيها المزاحمة والتضارب والتناقض والاختلافات ومراعاة مختلف الكائنات التي على أساسها أقام الله الطبيعة الحسّية. فهذه المسألة مثل بقية مسائل القرءان والكلام النبوي، أصلها في النفس وأمر الآخرة العليا، لكن الجنّ والشياطين الذين لا يعلمون الغيب جعلوا أصلها في الحس والطبيعة بل لعلهم يرونها فقط في الطبيعة ولا معنى باطني لها أصلاً ويرون ذلك نوعاً من الكفر والزندقة وما هو إلا إغراق في الكفر والجهل وظلم النفس من طرفهم إن فعلوا ذلك. فأحسنهم حالاً مَن قال: لها ظاهر في الحس وباطن في النفس. وأكثرهم ينظر إليها كمجرّد قضايا حسّية من ظاهر الحياة الدنيا وصدق الله "ولكن أكثر الناس لا يعلمون. يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة عن غافلون. أولم يتفكروا في أنفسهم".

ب-قال ابن رشد {واختلفوا في الصلاة في الاستسقاء: فالجمهور على أن ذلك من سنّة الخروج إلى الاستسقاء، إلا أبا حنيفة فإنه قال ليس من سنّته الصلاة}

أقول:

ورد في رواية عن النبي أنه استسقى على المنبر حين جاء رجل إليه فقال "يا رسول الله هلكت المواشي وتقطعت السبل فادع الله. فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فمُطرنا من الجمعة إلى الجمعة". فهذا استسقاء بمعنى الدعاء لنزول المطر. لاحظ هنا أن هذا الرجل الفقيه جاء إلى رسول الله وتوسّل بدعائه، ولم يجلس في بيته ويقول "سأدعو الله بنفسي"، لأن رسول الله وسيلة تنزّل الرحمات بل هو ذاته رحمة من الله "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" وحاله الدائم هو الفقر إلى الله والعبودية له "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب" فهو دائماً في مقام مشاهدة فقره إلى الله وعبوديته له لذلك دعاؤه على الدوام دعاء المضطر وهو دعاء مستجاب بنصّ الله تعالى. المنبر محلّ العالِم حين يُلقي كلامه على الناس، فالمنبر قبلة الاستسقاء لمن عقل. جاء هذا الرجل وقال "يا رسول الهل هلكت المواشي" وتأويلها: المواشي هم الأتباع المتعلّمين الذين يمشون بحسب أفكار شيخهم وتعليماته. وقوله "وتقطعت السبل" يشير إلى السبل إلى الله، يعني لم يعد بيدنا شيء معقول يجذب الروح للحق نعطيه العامّة ولا بقيت عندنا سبل حية مأذون بها من الله حتى ندلّهم عليها ونسلكهم فيها. وقوله "فادع الله" هو الاستسقاء. "فدعا رسول الله" فالرسول من عند نفسه لا يعطي شيئاً بل بالله تعالى والله هو الذي يعطي ويفيض ويتفضل على مَن يشاء بما يشاء حين يشاء كما يشاء، فالدين الحق لا يكون مؤسسة بشرية بحتة يرأسها بشر بأنفسهم بل الله تعالى هو مبدأ الأمر كله وإليه يُرجع الأمر كله هكذا هو الدين الحق الحي. ولذلك قال "فمُطرنا من الجمعة إلى الجمعة" لأن المواشي والسبل أصلاً تشير إلى اجتماع الناس إلى رأس يعلّمهم ويهديهم، وهذا أصل الجمعة حيث يُذكّر واحد بالله والآخرة وما عند الله أي يفيض علوم الآخرة. فهذا الرجل دعا رسول الله ورسول الله دعا الله، كما قال بنو إسرائيل لموسى "ادعُ لنا ربّك يبيّن لنا" فقال موسى "إنه يقول إنها بقرة". ومفتاح قبول دعاء هذا الرجل افتتاحه كلامه بقوله "يا رسول الله" وختمه بقوله "فادعُ الله". هذا ما غاب عن أصحاب النار حين قالوا في دعائهم أصحاب الجنّة "أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله" فلا هم نظروا إليهم كأولياء لله في افتتاح كلامهم بل كان همهم نفوسهم الخبيثة فقط ولا هم ختموا بالتوسّل بهم ليدعو الله لهم برحمته ليعطيهم، وكذلك ذهبوا إلى عموم أصحاب الجنّة ولم يسألوا رسول الله تحديداً الذي هو الرحمة للعالمين. ومن هنا أيضاً دعائهم الملائكة "يا مالك ليقض علينا ربّك" أو "ادعوا ربكم يخفف عنّا يوماً من العذاب" فاستصغروا رحمة الله حتى سألوا تخفيف العذاب بدلاً من رفعه وكذلك لم يسمّونهم بأسماء الرحمة وكذلك لم يسألوا رسول الله الذي هو مرجع الناس "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول" "إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه

الرحمة" فمن جاء رسول الله بالإيمان فقد وصل إلى وسيلة الرحمة بإذن الله وفضله. " حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله". إذن، هذا الاستسقاء يكون للفهم وفروعه، لأن إيمانهم برسول الله يعني أخذهم الوحي منه أي القرءان، وكذلك هو يدل على وجود عالِم بينهم وهو الرسول نفسه، فما كانوا يفتقرون إليه هو العلم والفهم والإذن بخصوص أنفسهم ومواشيهم وسبلهم. فلا صلاة هنا بالمعنى الشائع للصلاة. وإن كان الحق أن هذا الرجل قد صلّي، لأنه جاء رسول الله ودعاه ليدعو الله، ورسول الله هو ذكر الله كما قال تعالى في سورة الجمعة "فاسعوا إلى ذكر الله" ثم قال "وتركوك قائماً قل ما عند الله خير" فذكر الله وما عند الله هو برسول الله، "من يطع الرسول فقد أطاع الله". وقال الله في الصلاة "أقم الصلاة لذكري" بالتالي من تعلّق برسول الله فقد تعلّق بذكر الله. وكذلك الصلاة جوهرها الذكر والدعاء، وهذا الرجل قد ذكر الله حين قال "يا رسول الله..فادع الله"، وكذلك دعا الله حين سأل الله رسول وقد قال الله "إذا سألك عبادي عنّي فإني قريب أجيب" وهذا الرجل قد سأل رسول الله عن الله فأجابه الله كما وعد. فهذا عن قول أبي حنيفة أن الصلاة ليست من سنّة الاستسقاء.

وأما عن قول الجهور، ففي رواية أخرى ورد ذكر شعيرة مخصوصة قام بها رسول الله حين خرج للاستسقاء. قال الراوي أن {رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقي فصلّى بهم ركعتين جهر فيهما بالقراءة ورفع يديه حذو منكبيه وحوّل رداءه واستقبل القبلة واستسقى". فهنا نجد الاستسقاء الجماعي مع الإمام. {خرج بالناس يستسقي} يعني خرج من المدينة، وهي مدينة العلم، فخرج بهم من علمهم وأرجعهم إلى تذكّر "وأنتم لا تعلمن" فعادوا فقراء خالصين لله. {فصلّى بهم ركعتين} دليل وجود صورة الشريعة بين الناس، مما يدلّ أنه استسقاء فهم وعلم جديد من الله، أي الصورة الموجودة لكنهم يطلبون الروح المجددة والذكر المحدث والفهم المعطى في الدين. فركعة عادوا تبرأوا فيها مما عندهم، وركعة سألوا فيها ما عند ربهم. {جهر فيهما بالقراءة} توسّل إلى الله بكلام الله، فهو من قبيل "ورتّل القرءان ترتيلاً" من أجل "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" وهو الفهم في القرءان المقروء، والجهر في القراءة نوع تقرير للناس بأنهم يسمعون ولا يعقلون ما يسمعون فقد رفعوا إذن كؤوس الكلمات القرآنية إلى الله يسألونه أن يملأها بالفهم والمعنى الحي من لدنه، فالجهر ضد السر فهو ظاهر يضاد الباطن لأن الاستسقاء يكون لمن عندهم الظاهر بدون الباطن أو يريدون معرفة السرّ وراء الكلمات المقروءة. {ورفع يديه حذو منكبيه} وهو من النحر وفيه معنى التحرر من كل رأي شخصي فلا يخترعون فهماً للمقروء من عندهم بل يريدون المدد من الله تعالى، وهو علامة الإفلاس أي رفع اليدين بمعنى أننا لا نملك شيئاً يا رب وأتيناك بأيدي فارغة لتملأها من عطائك. {وحوّل رداءه} كما عبّر بالقراءة بالقول، وعبّر برفع اليدين بفعل جسمه، عبّر بتحويل الرداء بفعل لباسه، فعبّر بالقول والبدن واللباس وهي الثلاثة الأشياء الظاهرية التي يملك التعبير بها، وبتحويل الرداء سأل الله أن

يحوّل الحال أي بأن يجعل الباطن ظاهراً لهم والمخفي مكشوفاً والمحبوس مُطلقاً متجلياً. {واستقبل القبلة} وهي وجه الله فإن "الله في قبلة المصلي" وفيها معنى القبول أي فتح قلبه لقبول ما يرد عليه من الله، وكذلك القبلة هي الكعبة بيت الله التي هي مركز العالَم بالمثال فيريد من الله أن يملأ كعبة نفسه التي هي قلبه بالروح المنزل من لدنه. {واستسقى} وهو الدعاء والسؤال بإنزال الماء المحيي من الحي القيوم. فهنا سبع خطوات. الخروج بالناس وصلاة ركعتين والجهر بالقراءة ورفع اليدين وتحويل الرداء واستقبال القبلة والاستسقاء، فهي سبعة مثل "سبع سموات" لأن النفس لها سبع درجات تقابل كل واحدة منها سماء من السموات السبع فإن النفس سماوية ولذلك المؤمن حين يموت تُفتّح له أبواب السماء خلافاً للكافر الذي دسّ نفسه في تراب الدنيا والمحسوسات فتنجّست نفسه فلم تعد سماوية فلا يُفتح لها لأن الفتح بحسب المناسبة ما بين المفتوح له والمفتوح إليه.

ج-قال ابن رشد {وأجمع القائلون بأن الصلاة من سنّته على أن الخطبة أيضاً من سنّته} ثم ذكر اختلافهم هل الخطبة قبل الصلاة أم بعدها فقال فريق بأنها قبل وفريق بأنها بعد.

أقول: الخطبة تذكير للناس، وهي أوائل بشرى الاستسقاء لأن الخطبة نفسها كلام يلقيه الرسول على الناس وهو سقي لنفوسهم بكلامه. فحين يخرج الناس للاستسقاء الحسّي، يُظهر لهم الاستسقاء النفسي حتى يبشّرهم وحتى يكون موضع الخطبة مباركاً من حيث أنه صار مكاناً لنزول ماء الكلام النبوي على الناس فيكون من قبيل "هنالك دعا زكريا ربه" عند مريم، وحتى يذكّرهم بأن الأصل هو سقاية النفس بالكلام النبوي فلا ينحصروا في الظاهر دون الباطن.

كون الخطبة قبل الصلاة يعني أن كلام النبي قبل قراءة كلام الله، وذلك من قبيل إعداد النفوس لاستقبال كلام الله فتترقّى بكلام النبي كصعود السُلَّم إلى كلام الله.

كون الخطبة بعد الصلاة يعني أن كلام الله هو الضوء الذي يجعل كلام النبي مفهوماً حق الفهم، لأن النبي أصلاً استضاء بنور القرءان.

لأن الناس ما بين محتاج إلى الإعداد وما بين مستعد لتلقّي كلام الله، فإن الناس ما بين مؤمن ضعيف ومؤمن قوي، اختلفوا في الخطبة على قولين حتى يجمعوا الدلالة على الطبقتين.

فمن رأى النبي كباب الله وتجليه ووجهه للعالَم "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله"، فالخطبة عنده قبل الصلاة، فهؤلاء الذين غلّبوا جانب "يوحى إليّ" على جانب "بشر مثلكم" وهم أصحاب العين الروحية والبصر.

ومَن رأى النبي كعبد الله ومفتقر مثلهم إليه، فالخطبة عنده بعد الصلاة، فهؤلاء حين ينظرون النبي يصلّي معهم قبل أن يخطبهم يرونه مثلهم في البشرية أولاً قبل أن يتلقّوا منه آثار الوحي الإلهي المفاض عليهم من نفسه المكرّمة.

فالفريق الأول ينظر من الباطن إلى الظاهر، والفريق الآخر ينظر من الظاهر إلى الباطن. وكُلّ على خير.

د-قال ابن رشد {واتفقوا على أن القراءة فيها جهراً}

أقول: الجهر بالقراءة يذكّر الناس أن القرءآن موجود كنصّ محفوظ، فهو ينبههم إلى وجود الكتاب فيهم، فالذي خرجوا من أجله هو تحصيل الفهم والتعقل للكتاب. فلا تسأل الله خلق شمس جديدة والشمس فوق رأسك حاضرة، كذلك لا تسأل كتاباً مقروءاً والكتاب المقروء بين يديك حاضراً.

هـ-قال ابن رشد {واختلفوا هل يكبّر فيها} ثم ذكر ذكر تكبير العيدين أو تكبير سائر الصلوات، على قولين.

أقول: العيد فيه معنى الفرحة، إما فرحة الفطر بعد رمضان وهو شهر نزول القرءان، وإما فرحة الأضحية وذلك بعد الحجّ الذي قصد بيت الله. فعيد رمضان تذكّر نزول القرءان أي الكتاب موجود، وعيد الأضحى تذكّر وجود الشعائر الظاهرية بالتالي الظاهر محفوظ، فالعبرة هي بفهم هذا الظاهر وتعقلّ تأويله وحكمته. كذلك فيه تذكير بعطاء الله السابق حين أنزل القرءان وهو ماء العلم، وحين دلّ إبراهيم على مكان البيت وهو ماء الحكم حيث وردت الأحكام بالبناء والمناسك عنده من الله. فتكبيرات العيدين للاستسقاء تذكير بعطاء الله السابق علماً وحكماً، وفتحه من السماء لنبينا محمد أو فتحه في الأرض لسيدنا إبراهيم، فيتذكّر بذلك أصل الملّة الحنيفية، والحنفاء هم أهل الاستسقاء على الحقيقة. هذا وجه لمن قال بأن تكبيرات الاستسقاء كتكبيرات العيدين.

وأما الذين قالوا بأن التكبير فيها كسائر الصلوات، فعلى اعتبار أن كل صلاة من الصلوات هي معراج للمؤمن، وفيها قرءان وفيها حجّ لبيت الله من حيث الباطن حيث تقصد وجه الله ومن حيث الظاهر حيث تقصد بيوت الله ومساجده. ففيها تذكير بأن العطاء الإلهي أمر مستمر ودائم، وليس حدثاً استثنائياً نادراً كرمضان والحجّ في بقية السنة مثلاً.

فمن كان الغالب عليه رؤية الفتح الإلهي كحدث استثنائي، قال بالتكبيرات كالعيدين. ومن كان الغالب عليه رؤية الفتح الإلهي كأمر مستمر ودائم، قال بالتكبيرات كسائر الصلوات.

ومن كان يرى كل فتح جديد على أنه حدث استثنائي من حيث أن الله واسع ولا ينزل منه شيء بتكرار أصلاً، قال بالتكبيرات كالعيدين. ومَن كان يرى الفتح الجديد لا يكون إلا تابعاً للأمثال والأمور الكلية المكشوفة سابقاً من حيث أن المبادئ محفوظة والأصول الكلية سبق كشفها فلم يبقى إلا مظاهرها وألوانها، قال بالتكبير كسائر الصلوات.

و-قال ابن رشد {اتفقوا على أن من سنّتها أن يستقبل الإمام القبلة واقعاً ويدعو ويحوّل رداءه رافعاً يديه. واختلفوا في كيفية ذلك ومتى يفعل ذلك.} أقول: هذا قد مضى.

{فأما كيفية ذلك فالجمهور على أنه يجعل ما على يمينه على شماله وما على شماله على يمينه. وقال الشافعي: بل يجعل أعلاه أسفله وما على يمينه منه على يساره وما على يساره على يمينه}.

أقول: الأعلى والأسفل، واليمين والشمال. فالأعلى هو الحق والأسفل هو الخلق. واليمين هو الروح، والشمال هو الجسم. ولأن الاستسقاء هنا هو طلب علم التأويل والباطن، وإنما يستسقي مَن كان من أهل الظاهر والجسم ورؤية الخلق، فلذلك لابد من تحويل الأعلى عنده وهو الجسم الذي جعله الأعلى في نظره إلى الأسفل، أي أن يجعل الحق أعلى والخلق أسفل خلافاً لما كان عليه. وكذلك لابد من تحويل اليمين إلى الشمال والعكس، أي يجعل الروح غالباً وأساساً، والجسم تابعاً ومندرجاً تحته. فعملية القلب هذه تدلّ على قلب الأمور كلها والنصوص، وهو التدبّر في القرءآن لأنه طلب دبره أي ما هو خلفه. فالقرءان قُبله وأمامه هو الأمثال أي الخلق والظاهر، وهو يريد الحق والباطن بالاستسقاء.

فقول الجمهور يتعلّق فقط بأمر النفس والحس. أي اليمين والشمال. وهي معرفة الذين قالوا: لا طريق لمعرفة الله المتعالي وإنما مقصدنا معرفة نفوسنا وتخليصها من سجن الدنيا الحسّية. فهؤلاء يقولون بجعل {ما على يمينه على شماله، وما على شماله على يمينه}، وذلك تحويل كتاب الله من أن يكون دالاً على الحس قبل النفس، إلى أن يكون كما هو في الحق دالاً على النفس قبل الحس. فيتم قلب الدلالة عند الجاهل، حتى تستقيم على موازين الآخرة العليا كما هي عند العاقل.

وأما قول الشافعي، فيشير إلى البُعد العمودي لا البُعد الأفقي فقط. يعني العطشان هذا الذي يلاحق سراب الخلق، عليه أن {يجعل أعلاه أسفله} فالخلق الذي يعتبره أعلى عليه أن يجعله أسفل، والعكس تلقائياً سيحدث، فلا يرى الله مختفياً والعالَم هو الظاهر والعياذ بالله، بل يرى الله هو الظاهر والعالَم هو الغيب الذي يطلب الدلالة عليه بالله تعالى كما قال "حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده". فالجاهل يرى العالَم شيئاً، ويرى الله مشكوك الوجود أو غير موجود أو على أقلّ تقدير مختفياً غائباً عن الوجود الظاهر، وبالاستسقاء يطلب عكس الأمر بحيث يعرف أن الله "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" وليس لغير هويته تعالى وجود لا في الأسماء ولا في المعلومات ولا في المخلوقات. ثم بعد هذه المعرفة الإلهية، ينتقل إلى المعرفة التي تحتها وهي معرفة النفس وصلتها بالحس فيجعل {ما على يمينه منه على يساره وما على يساره على يمينه} وهذا كسابقه من وجه.

{وأما متى يفعل الإمام ذلك: فإن مالكاً والشافعي قالا يفعل ذلك عند الفراغ من الخطبة. وقال أبو يوسف يحوّل رداءه إذا مضى صدر من الخطبة}

أقول: الخطبة سقاية كلامية، فإذا مضى صدر منها وحوّل رداءه كان معنى ذلك أنه يعبّر بالفعل خلال القول حتى يكون الفعل ذاته تعبيراً عن العقل والإرادة فيكون أشد دلالة على أن تحويل الرداء هو وسيلة تعبير مثل اللغة.

الذي حوّل الرداء بعد الفراغ من الخطبة أراد التمييز بين التعبير باللغة والتعبير بالفعل والرمز الأعجمي الذي هو التعبير بالحركات واللباس.

ولكل واحد وجه. فإن المدلول في الحالتين هو ما في القلب، لكن أحياناً القلب يعبّر باللغة وأحياناً يعبّر بالفعل الصوري والرمز المادّي. فلمّا كان الناس على طبقتين، منهم مَن يرى التعبير باللغة هو التعبير الوحيد وكل ما لا يندرج فيه فلا يعتبرونه تعبيراً سليماً جاء تحويل الرداء أثناء الخطبة، ومَنهم مَن يرى التعبير بكل صوت أو صورة يساوي كل تعبير آخر جوهرياً من حيث أنها كلها ألسنة تدلّ على ما في القلب جاء تحويل الرداء بعد الفراغ من الخطبة.

الفريق الأول أدنى درجة في العلم وكُلّ على خير، وذلك لأن الواقع هو أن المقصود من كل وسيلة تعبير الكشف عن النفس وهي غيب، والوسيلة وسيلة تحويل غيب النفس إلى شهادة ظاهرة، فكل ما أدّى إلى ذلك فقم أتمّ ما عليه. هذا اعتبار. الاعتبار الآخر بالعكس، وهو أن الفرق الأول أعلى درجة في العلم، من حيث أنه التزم بما خُلق له وهو البيان "علّمه البيان" والبيان باللسان والكلام أصله، " بلسان قومه ليبيّن لهم"، فلمّا نظر هؤلاء إلى أهمّية اللغة وكذلك نظروا إلى أن التعبير بأي وسيلة صورية عجماء يحتاج إلى تفسير لغوي وإلا اشتبه الأمر على الناظرين (ومن هنا مثلاً الكتب عادةً لا تحتاج إلى تفسير إن كانت مكتوبة بلسان قومه ومبينة المقاصد وفصيحة، بينما الأعمال الفنية كالرسومات والتماثيل وأشكال الألبسة وما أشبه تحتاج إلى تفسير لغوي وإلا لا يستبين مقصد صانعها). فبما أنه لكل اعتبار وجه من الحق، جاءت الروايات بالوجهين معاً، حتى يكون لكل وجه من الحق رأياً يعبّر عنه ويريه الناس.

ز-قال ابن رشد {وكلهم يقول: إنه إذا حوّل الإمام رداءه قائماً حوّل الناس أرديتهم جلوساً..إلا محمد بن الحسن والليث بن سعد وبعض أصحاب مالك فإن الناس عندهم لا يحوّلون أرديتهم بتحويل الإمام}

أقول: فقول يوجب على الناس اتباع الإمام وقول يكتفي بفعل الإمام. لماذا؟

لأن الاستسقاء طلب الغيث من الله. والاستغاثة إما أن تكون بدعاء الكل مباشرةً وإما أن تكون بدعاء الكل بواسطة معبّرة موكّلة. كلاهما وارد في القرءان. فأما أن يعمل الكل فهذا هو الأصل من حيث أن كل فرد مكلّف بالعمل للتعبير عن إرادته وتوصيلها لربّه. وأما كون عمل الإمام يكفي ويغني عن عمل كل فرد يأتم به، فهذا في قوله تعالى {قال موسى ربنا إنك آتيت} ثم دعا على فرعون، وقال

الله بعدها {قد أجيبت دعوتكما}، لاحظ أنه قال {قال موسى} ونسب القول لموسى فقط فهو الذي دعا، لكن بعدها قال {قد أجيبت دعوتكما} بالمثّنى والمفهوم من الآيات هو دعوة موسى وهارون، فنسب الله الدعوة إلى موسى وهارون معاً. بالتالي كان القول قول موسى وحده، لكن الدعاء دعاء موسى وهارون معاً. كيف؟ المفهوم أن هارون كان مع موسى حين قال موسى ما قاله وكان قصده متوحداً معه أي كان موسى نائباً عن هارون في الدعاء وهارون راضٍ بذلك. فموسى عبّر عن نفسه وعن هارون الذي أنابه حين شاركه في القيام بالدعاء. إذن، مَن فعل بنفسه فهو الأصل، ومَن وكّل غيره بالفعل عنه فله وجه مقبول في القرءان.

وعلى ذلك، الذين قالوا لابد من مشاركة الناس بتحويل الأردية مع الإمام، نظروا إلى أن الاستسقاء عمل جماعي لكل فرد حصّته في إقامته. والذين قالوا يكفي فعل الإمام، نظروا إلى أن الإمام ممثّل الجماعة ونائبهم ووكيلهم في ذلك وكونهم خرجوا معه وجلسوا ومقاصدهم ونيّاتهم في التأمين على ما يقوم به فيكفي هذا لاعتبارهم معه.

لكن ما تأويل ذلك؟

العلم حين يأتي لإمام جماعة فإنه سيفيضه عليهم فيكفي نزوله على واحد ليصل إلى الكل، كما أن القرءان مثلاً نزل على النبي وهو واحد لكنه بعد ذلك شاركه ونقله للكل. هذا وجه. لكن الوجه الآخر، الفهم أمر خاص بكل فرد، وكل فرد يريد تحوّل عقله من الجهل إلى الفهم، فلابد لكل فرد من أن يقوم بعمل ما يعبّر عن ذلك.

فمن نظر إلى المعلومة كصورة ذهنية يمكن نقلها بين الكثير بواسطة واحد، وهم أصحاب الفهم الفكري، اكتفوا بحصول الغيث لإمامهم وقائد جماعتهم. لكن الذين نظروا إلى المعلومة كحقيقة وجدانية، وهم أصحاب الفهم الذوقي، شاركوا في العمل وحوّلوا أرديتهم لعلّ الحالة المتردّية لكل واحد منهم تتحوّل بفضل الله تعالى.

تأويل آخر: حين يكون الاستسقاء من أجل حصول الفهم فقط، أي يوجد علماء بينهم لكن الأفراد يريدون الفهم وحتى العلماء بينهم يريدون مزيد من الفهم، فالجماعة قائمة لها إمام، فيكفي عمل الإمام. لكن حين لا يوجد علماء ولا إمام أصلاً، والجماعة لها إمام بمعنى مجرّد شخص قدّموه ليقيم الاستسقاء لكنهم عموماً في مستوى دون مستوى العلماء، وهم يستسقون لكي يغيثهم الله بعالِم من لدنه، فحينها عليهم كلهم تحويل أرديتهم. حين يوجد إمام عالِم، يكفي فعل الإمام. حين لا يوجد إمام عالِم، على الكل الفعل لأنهم سواسية.

ح-قال ابن رشد {وجماعة من العلماء على أن الخروج لها وقت الخروج إلى صلاة العيدين، إلا أبا بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم فإنه قال إن الخروج إليها عند الزوال، وروى أبو داود عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى الاستسقاء حين بدا حاجب الشمس}

أقول: ربط الاستسقاء بالعيدين قد مضى وجهه، فجعلوا الوقت واحداً لذلك.

وجعلها عند الزوال الذي هو أول وقت المكتوبة {لدلوك الشمس} يربطها بالصلوات الأساسية، وقد مضى وجه ذلك.

جعل الوقت موافقاً للوقت، تعبير عن ربط المعنى بالمعنى.

{حين بدا حاجب الشمس} فإن الدليل من الآفاق على أن الله يضيء القلوب بالعلم والأمّة بالعلماء وينزل الكتاب هو بدو {حاجب الشمس}. وهذا في القرءآن كثير، أي ربط ظاهرة الوحي بالظواهر الطبيعية، على أساس أن خالق ذاك هو مُنزل هذا. فكما أن الله جعل في الطبيعة آيات للحسّ، كذلك جعل في الديانة آيات للنفس، والعالَمين من عليم حكيم واحد. فمَن أراد العلم والفهم، فآيته ضوء الشمس في الأرض. ومَن أراد العلماء، فالعالِم هو {حاجب الشمس} أيضاً من حيث أنه وسيلة إضاءة الأمّة. ومَن أراد الكتاب الإلهي فآيته أيضاً {بدو حاجب الشمس} فإن الكتاب في الأمّة هو حجاب كلام الله الذي يضيء لها عقولها وطريقها. خالق الشمس للحسّ، هو جاعل النور في النفس. وهو الحي القيوم.

والحمد لله رب العالمين.

...

(في توحيد الأمّة الإسلامية)

- الاجماع والاختلافات -

المسلمون مُجمعون على {لا إله إلا الله محمد رسول الله} وعلى كتاب الله. من بعد ذلك وفي ذلك تقع الاختلافات. ومن أهمّ ما يفرّقهم: الروايات وَ الإمامة وَ السياسة. هذا الترتيب الثلاثي ليس بحسب الواقع بل بحسب الترتيب العقلي، لكن الواقع أن الاختلاف إنما هو بسبب السياسة الدنيوية والتي نشأ عنها اختلافات في الإمامة والتي تم تبريرها بعد ذلك بالروايات. لكن حسب النظرية، الفرق والشيع والأحزاب الإسلامية تقدّم نفسها على أنها بدأت من النصوص وعليها تبنّت رأياً في الإمامة الدينية والتي وجب تمثّلها بعد ذلك في أنظمة سياسية لإدارة الدنيا. فلنأخذ بهذا الترتيب إن شاء الله هنا وننظر.

- في الروايات -

جمع المسلمين من حيث الروايات يكون بجعل كل ميراثهم الروائي واحداً ينظر فيه الجميع على أنه ميراث المسلمين الروائي وليس ميراث هذه الطائفة أو تلك. فكيف يمكن القيام بذلك بنحو مقبول معقول؟ بأربعة أصول: القبول الكلّي مبدئياً، التجريد والإحصاء للمتن، الرجوع للكتاب والوزن به، الحكم لكل جزء استقلالاً.

١-القبول الكلّي مبدئياً: هو أن لا نحكم على رواية بحسب رواتها ورجال سندها، بل كخطوة أولى نعتبر كل الروايات مقبولة من حيث السند ونتجاوز السند، فإن السند هو أساس التفريق بين الطوائف لأن كل طائفة وأصحاب كل مذهب داخل الطائفة يعتبرون بعض الرواة ثقات وبعضهم دون ذلك وعلى هذا الأساس يحكمون مبدئياً على الرواية من سندها.

فما مبرر هذا الأصل؟ لماذا نقبل كل الروايات من حيث السند؟ توجد على الأقلّ تسعة أسباب.

السبب الأول، عدم القول بغير علم وبالهوى. وهذا أصل قرآني. ولا يوجد "علم" يمكن الحكم به على الرواة، لأن الحكم على الرواة مبني على الحكم على عقائدهم (وهي محلّ الخلاف)، وعلى أخلاقهم (وهذه يختَلف في تقييمها، وقد لا تدخل في قيمة الرواية الشفهية بالضرورة، ومعرفة الواقع الفعلي لأخلاق الرواة أمر يكاد يكون مستحيلاً بل هو مستحيل على التحقيق وبالعلم الخالص)، وعلى المزاج الشخصي للحاكم بحسب اختياراته (وهذا من القول بالهوى في مثل هذه الحالات، أو لا أقلّ أن الأهواء والأمزجة تتعارض في هذا الباب بحسب المُقيّم ولذلك تجد نفس الراوي يختلف القول فيه بحسب اختلاف القائلين فيه وإن كانوا من نفس العقيدة والطائفة أحياناً). وأما صفة "الضبط" أي أن عقله سليم وضبط النص الذي نقله، فهذا أمر فيه دور منطقي ظاهر وخلل، لأننا لا نعرف النصّ الأصلي للرواية بنحو منفصل عن الرواة أنفسهم حتى نحكم بأن النسخة أ هي الأصل والتي مَن خالفها فلم يضبط، وأما اعتبار الأكثرية والأقلية من الرواية في هذا الباب فأيضاً ظنّ وليس بعلم في أحسن الأحوال، وخصوصاً إذا عرفنا أن معظم الروايات نقلها أفراد أو قلّة قليلة من الرواة بالنسبة لعموم المسلمين الذين كانوا من عصر النبي أكثر من مائة ألف أو يزيدون ثم أصبحوا بالملايين بعد ذلك. قال الله {لا تقف ما ليس لك به علم}.

السبب الثاني، حسن الظنّ بالمسلمين. وهذا أصل قرآني. فمن إحسان الظن بجميع المسلمين خصوصاً رواة الحديث النبوي وحملة العلم الديني قبولهم كلّياً من حيث هم أشخاص. قال الله {ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً} فهذه الآية في أمر الفاحشة وهي دون الكذب على الله ورسوله، ومع ذلك حسن الظنّ مأمور به في عموم المؤمنين والمؤمنات وليس العلماء منهم وهم أفضل من عامّة أهل الإيمان كما قال الله "آتينا داود وسليمان علماً وقالا الحمد لله الذي فضّلنا على كثير من عباده

المؤمنين". ثم قال الله "إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا" والفاسق ضد المؤمن "أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون" بالتالي يُقبَل نبأ المؤمن مبدئياً على أقلّ تقدير بناء على هاتين الآيتين.

السبب الثالث، حسن استثمار الوقت والتيسير. بدلاً من إضاعة الوقت في التخمين عن أحوال رجال السند وشدّة العسر المرتبط بذلك، وهو بعد كل ذلك ظنون ومقاربات وهمية في العادة، فيمكن ترك السند ومشاكله بالكلية. قال الله {سارعوا إلى مغفرة من ربكم} فمن الأولى الاشتغال بالعلم والمعاني بدلاً من إتيان الرجال والاشغال بتقييمهم والحكم عليهم.

السبب الرابع، عدم الغيبة والحكم على الغائب العاجز عن الدفاع عن نفسه. وهذا في المحصلة أمر الحكم على الأسانيد، فهو نوع من الغيبة. نعم، الذي تصدّر للرواية قد أباح عرضه للناس بتصدّره، ككل داخل في الشأن العام، لكن ومع ذلك سيكون من الأنظف للنفس والدين عدم الاشتغال بذلك إن كان ثمّة مخرج منه، وفي حالة الروايات يوجد مخرج بحمد الله من الاضطرار إلى أكل لحوم إخواننا في الإسلام. قال الله {لا يغتب بعضكم بعضاً}، وحتى الله تعالى حين حكم على إبليس أعطاه فرصة للدفاع عن نفسه بعد عرض القضية عليه لكن في علم الجرح السندي يُجرَح المسلم والمسلمة بدون حتى إعطائهم فرصة للدفاع عن أنفسهم لأنهم غير حاضرين وحتى في كتب الجرح يبدو لي أنه من النوادر التي تكاد لا توجد أن ترى ردّ المجروح التهمة عن نفسه بعد عرض ما رُمي به بالتفصيل حتى توجد نوع من الخصومة العادلة فيه، فعلى أقلّ تقدير ينبغي علينا التورع عن معاملة المسلمين والرواة الحفظة منهم بنحو أقلّ من تعامل ربنا مع إبليس، فلا نحن مثل الله في الخير ولا رواة الحديث مثل إبليس في الشر.

السبب الخامس، عند أهل السند ولو صحّ السند فقد لا يصح الحديث لشذوذ أو علّة. وهذا أمر ثابت عندهم، فصحة السند لا تعني حكماً ضرورياً بصحة الحديث، فقد توجد أسباب أخرى تؤدي إلى تضعيف الحديث لشذوذ أو لعلّة ما، وقد يصح الحديث سنداً ولكن يكون العمل مخالفاً له لسبب ما. وهذا كله له أمثلة وتفاصيل تجدها في الكتب المتخصصة وعند أهل هذا الشأن. بناء على ذلك، نحن نقول، طالما أن السند قد يصح ومع ذلك لا يصح الحديث لأمر خارج عن ذات السند، وكما أن السند قد يصح لكن العمل يكون مخالفاً للحديث لسبب ما، بواحد من هاتين الحقيقتين أو بكلاهما معاً يمكن الإعراض عن السند بالكلّية والنظر مباشرة في المتون. قال الله {فما لكم كيف تحكمون} فإذا نظرنا في كيفية حكم الناس على الأمور، يمكن أن نأخذ منها ما هو أولى بنفس منطق أصحاب الحكم، وهذا ما قمنا به هنا.

السبب السادس، أحسن لدعوة الإصلاح التي هي التمسّك بالكتاب وإقامة الصلاة بالله ولله. عرّف الله الإصلاح فقال {والذين يُمسّكون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين}، وقال الرسول عن أمر الله {إن وليي الله الذي نزّل الكتاب وهو يتولّى الصالحين}. فمن تمسّك بالكتاب

بنفسه وأرشد غيره للتمسّك به، فهو الصالح المصلح. فكلّما ازداد المنهج قرباً من التمسّك بالكتاب، كلما كان أقرب للصلاح والإصلاح. التمسّك بالكتاب يكون بقراءته وتعقّله وفهمه والحكم به {يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم} و {ما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله}. وبما أن الاختلاف واقع في الروايات، ولا مجال من كتاب الله للحكم على الرواة تفصيلاً لأنه ليس فيه أسماء الرواة، فالحكم على الرواة أمر خارج كتاب الله، فلا تستطيع أن تعرف هل فلان الراوي عدل أو ضابط أو عاصر الراوي الآخر في السلسلة من كتاب الله، وكذلك يقع الاختلاف في كل جزئية أخرى ولا يمكن الحكم بكتاب الله على هذه الأمور، فتبقى أمور مختلفة لا يمكن للقرءان أن يحكم فيها ولا يحلّ الاختلاف بين المسلمين فيها، وقد قال الله {إن هذا القرءان يقصّ على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون} فمن باب أولى على أقلّ تقدير أن يقصّ القرءان على هذه الأمّة أكثر الذي تختلف فيه، والاختلاف في الروايات من أهمّ ما اختلفت ولا تزال تختلف فيه، بل دخل الاختلاف في الروايات إلى الطعن في نفس القرءان وسلامته من التحريف وقيمته أحياناً عند كل الفرق بشكل أو بآخر.فإذا أرجعنا الروايات إلى متونها فقط، دون أسانيدها، استطعنا أن نقيّمها بالقرءان من حيث ما فيها من مضامين، وهذا سيكون داعية لكل المسلمين لدراسة كتاب الله أكثر والتمسّك به بنحو أعقل وأعمق، خلافاً لما هو عليه الحال الآن من اعتبار الروايات واقعياً وفعلياً هي عمود الدين وليس كتاب الله بغض النظر عن ما يقال نظرياً. القرءآن فيه الحكم والعلم، لكن ليس فيه أسماء الرواة وشؤونهم، والمتون فيها أحكام وأخبار وأفكار وهذه يمكن إرجاعها إلى القرءان، لذلك ترك الالتفات إلى الأسانيد سيكون داعية وباعثاً قوياً جداً لكل المسلمين إلى التمسّك بكتاب الله والاتصال به وتعقّله والتحاكم إليه فعلياً.

السبب السابع، أجمع للمسلمين وتوحيد الأمّة علمياً وعملياً. بما أن أكبر الأسباب الكلامية في التفريق بين الأمّة هي الروايات الخاصة بكل فرقة، وبما أن الروايات مختلفة في مضامينها، فإن تجميع المسلمين وتوحيدهم بأكبر قدر ممكن واقعياً سيكون بالقيام بعكس ذلك وهو جعل الروايات عامل توحيد بدلاً من عامل تفريق. والطريق الوحيد لذلك هو بترك اعتبار الأسانيد السبب الفاصل أو الأولي أو الأهمه للحكم على الروايات. فإذا كان أصل الرواية من حيث تفريقها بين المسلمين هي كالشياطين، فلنكن مثل سليمان ونجعل الشياطين {كل بنّاء وغوّاص} يخدمون الأمّة بدلاً من ما هو حاصل الآن وعبر التاريخ.

السبب الثامن، التجربة العلمية والذوقية تثبت وجود خير في مرويات الأمّة كلها. هذا من تجربتي، وأحسب أن كل مَن جرّب ذلك سيجده حقاً مهما كابر. انظر في أي مدوّنة روائية وستجد الكثير جداً من الخير والعلم والحكمة والفقه والأدب وقل ما شئت، بغض النظر عن بقية المحتويات لكنك بالضرورة ستجد أموراً تقبلها إن كنت من أهل القرءان والعقل وإرادة وجه الله قبل كل شيء. فمن حرمان بعض الأمّة وظلمها لنفسها أن تُبني سدود مصطنعة بين مدوناتها الروائية وتراثها المبني

على تلك المدونات. فإذا كان الله يقول {يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء} ويقول {من أهل الكتاب أمّة قائمة} ويذكر الخير والحكمة أينما كانت ويعتبرها من الله تعالى العليم الحكيم، فلنكن أكثر طمعاً في الخير والحكمة ولنحبّها حبّاً جمّاً حتى لا ندعها حيث وجدناها ولنفتّش عنها ننقّب عنها حتى نحصل عليها. {أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا} ونحن نرى أبناء الدنيا يطلبون المال من أي وجه ولا يبالون بمصدره الصوري طالما أنها نافعة لأجسامهم، فمن باب أولى لأبناء الدين أن يطلبوا الأقوال الصالحة أينما كانت طالما نافعة لعقولنا ونفوسنا وأرواحنا وأمّتنا عموماً. والأصل هو {إن هذه أمّتكم أمّة واحدة} وقال {جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا} فمن باب أولى أن يتعارف المسلمون ولا يتناكروا، ويتبادلوا المعارف التي عندهم مع بعضهم البعض بدلاً من البخل والكتم والكفر والرفض بحجّة {أنا خير منه} الإبليسية الناظرة إلى الصورة الطينية بدلاً من الروح النورية. السند طين الرواية، والمتن روحها، فلننظر في الروح وندع التفاضل بين العناصر فكلها خلق الله والكل عباد الله المسلمين فنحن لا نتحدّث عن غير المسلمين وإن كان هذا الكلام ينطبق أيضاً على غير المسلمين فما بالك بانطباقه على المسلمين "خذوا الحكمة ولو من أفواه المشركين" كما قيل.

السبب التاسع، تاريخياً وسياسياً: النزاع والتنافس والتسلط تدخل في أمر الرجال وقيمتهم. هذا أمر يعرفه الذين درسوا التاريخ وعرفوا لماذا تكثر روايات بعض الرواة وتقلّ روايات أو تُرفض رروايات غيرهم، فلم يكن الأمر دائماً راجعاً إلى المعايير التجريدية الخالصة بل تدخلت عوامل أخرى لا علاقة لها بصلب الدين والعلم. ولا أحسب أن أحداً ينكر وجود مثل ذلك ولو في بعض الحالات على أقلّ تقدير. فبما أننا اليوم لسنا بحمد الله تحت تلك الدول والمنافسات القديمة، فلندع لهم ما فعلوه بسبب ظروفهم، ولنأخذ ما ينفعنا الآن في ظروفنا الجديدة والخاصة بنا. ومن هذا الباب، إسقاط جميع الأحكام السلبية التي تجعلنا نرفض رواية بسبب راوٍ لا غير، وكذلك كل الأحكام الايجابية التي تجعلنا نقبل رواية فقط لأن في سندها رجال بأعيانهم. {تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تُسألون عمّا كانوا يعملون}.

هذه الأسباب التسعة، بعضها أقوى من بعض، وتحتمل شرحاً أكثر، لكن للاختصار نكتفي بهذا القدر، وإذا جمعنا الأسباب التسعة كلها سنجد أن الكفّة تميل لتثبيت مبدأ القبول الكلّي مبدئياً للرويات، والذي يعني التسليم مبدئياً بأن أسانيد كل الروايات مقبولة.

٢-التجريد والإحصاء للمتن: التجريد عملية استخلاص المعاني الحكمية والعلمية من المتن، والإحصاء يعني أن نعدد هذه المعاني بصورة واضحة على صورة قضايا مجرّدة.

هذه الخطوة الثانية بعد قبول الأسانيد كلها وإسقاط كل سلاسل السند، فنأخذ بالمتن وحده وننظر فيه.

حين ندخل في المتن، أولاً علينا تجريده. فالمتون فيها تعبيرات كثيرة لا علاقة لها بصلب رسالة المتن، سواء كانت رسالة فكرية أي خبر عن الواقع أو رسالة عملية أي حكم يجب القيام به عملياً. في نهاية المطاف، كل متن وأي متن وأي كلام مطلقاً، ينتهي بك ويريد منك واحداً من أمرين: إما أن تصدّق بمعلومة أو أن تقوم بعملية. مثلاً: حين نقرأ رواية {مَن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار} فسنجد أن بعض أسانيدها ضعيف وبعضها صحيح لغيره وبعضها صحيح، لكن المضمون واحد، فلا فائدة من الكلام عن السند إذن من هذا الوجه. لكن الذي يهمّنا هو مضمون المتن. فعلينا أولاً تجريده. فنقول مثلاً، ولا نريد التطويل لكن من باب الإشارة، أن المتن يتضمّن خبراً فقط ولا يوجد فيه أمر مباشر بفعل أو بترك شيء. فكم خبراً فيه؟ علينا أن نحصي ذلك فنضع قائمة بالأخبار المتضمنة فيه والتي سيكون فيها:

١-إمكانية الكذب على النبي. (لأن أحاديث النبي لو كانت محفوظة بنحو تام لا يمكن تطرق الكذب إليها أصلاً، لما احتاج إلى الإنذار والتوعّد على الكذب عليه.)

٢-إمكانية كذب المعاصرين من المظهرين الإيمان على النبي. (لأن الناس لن تقبل حديثاً عن النبي إلا إن كان موصولاً بالنبي أو شخص ينسبه إلى النبي، وهذا الشخص لو كان غير معاصر أو نسبه إلى غير معاصر للنبي أو نسبه للنبي بغير أن يلتقي به يقظةً أو مناماً على فرض أن أخذ الحديث عنه في المنام حق وواجب شرعاً، فلن يقبله أحد منه بداهةً. فالذين يمكن أن يكذبوا عليه هم أناس من المظهرين الإسلام ممن عاصر النبي)

٣-توجد علاقة سببية بين الكذب على النبي متعمداً ودخول النار.

وهلمّ جرّاً. ثم بعد تجريد وإحصاء ما في المتن من أخبار، يمكن بعدها الدخول في الأصل الثالث. لكن في المقابل، إذا فرضنا جدلاً أنه ثبت في القرءان أو بالعقل عدم إمكانية الكذب على النبي لا من معاصر ولا من غير معاصر، وأنه لا توجد علاقة سببية بين الكذب على النبي متعمداً وبين دخول النار، وهكذا في كل فقرة من فقرات المتن المجرّد، فحتى لو جاء بعد ذلك سند يشرق كإشراق الشمس فلن يضيء شيئاً والمتن مظلم بذاته. السند المضيء لا يضيء المتن المظلم، لكن المتن المضيء يغني عن السند بالكلية كما أن الماء النظيف بالتحليل العلمي المباشر له يغني عن معرفة مصدر النبع الذي جاءت منه هذه القطرات وتاريخ نزولها من السماء إلى الأرض.

فهذا الأصل إذن، أقصد أصل التجريد والإحصاء للمتن، ينبني على هذه الأسباب:

الأول، القول ينتهي إلى أصلين هما الخبر والأمر. وهذا تحليل لغوي وبديهي فإن كل قول في النهاية ينتهي إلى تصديق معلومة أو القيام بعملية أو مزيج منهما.

الثاني، التجريد نوع كل صور وأعراض الرواية ما خلا الخبر والأمر الذي تدلّ عليه. وهذا يعين على النظر بوضوح، وعدم نسبة علم أو حكم لدين الله وهو منه براء.

الثالث، الإحصاء تعداد كل الأخبار على حِدة وبالأرقام، وكل الأوامر، حتى يُنظَر في كل واحدة بتركيز.

٣-الرجوع للكتاب والوزن به: بدون القرءان لا نبوّة، وبدون النبوّة لا حجّة لأحد في إمامة أو سياسة مبنية على الدين بشكل أو بآخر. بالتالي لولا القرءان لبطلت الأمّة الإسلامية بكل فرقها وطوائفها وشيعها وأحزابها. بدون القرءان، لا قيمة لأي رواية. القرءان أوّل مصادر التشريع والحكم عند كل المسلمين. والأهمّ من كل هذا، أن الله تعالى قال في آيات كثيرة بوجوب التمسّك بكتابه والتحاكم إليه، وحتى عند الذين يدّعون أن {أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} تدل على اتباع السنّة والأئمة أيا كانوا، فإنه في نفس الآية قال قبلها وقدّم عليها {أطيعوا الله} وهذا عندهم محمول على كتاب الله، بالتالي كتاب الله مقدّم على الكلّ. ومَن رجع إلى كتاب الله فله حجّة عند الله وهو على بيّنة منه، لكن مَن خالف كتاب الله فأقلّ ما يقال فيه أنه على خطر عظيم وأوسط ما يقال فيه أنه متعرض للهلاك.

تفعيل هذا المعنى يكون بأخذ كل خبر أو أمر من جميع الروايات، وعرضها واحدة واحدة على كتاب الله الذي قال الله فيه {ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين}. هذه الآية وغيرها، ومبدأ الرجوع إلى كتاب الله لا يزال غير مفعّل في الأمّة حق التفعيل، بل ولا شبه تفعيل. {وكل شيء فصّلناه تفصيلاً}.

من الآيات التي لأهل الروايات المستغنين عن الآيات حظّ منها هي قوله تعالى {أفمن كان على بيّنة من ربّه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة أولئك يؤمنون به ومَن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده فلا تك في مرية منه إنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون. ومَن أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يُعرَضون على النار ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين. الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون.} فالثابت أن الكتاب الذي ليس فيه عوج هو القرءان {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً} ومن المقطوع به أن كل معنى لكلمة {لم يجعل له عوجاً} ستجده بالضرورة في المرويات، بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى، لأنها منقولات ظنية ومختلطة ومختلفة ومتعارضة وفيها من حيث أسانيدها ومتونها علل كثيرة وصعوبات للتنقيح أكثر، وليس كذلك أمر كتاب الله كما هو معلوم للكافّة. وتعريف سبيل الله معروف بالكتاب يقيناً، بل ويمكن معرفة سبيل المجرمين وليس فقط سبيل المسلمين من كتاب الله كما قال {وكذلك نفصّل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين}. والصراط المستقيم هو كتاب الله {فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم}. والقرءان هو البيّنة من ربنا {شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءان هدى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان}. وهو الكتاب الإمام والرحمة. وتحزّبت الأمّة إلى أحزاب بسبب افتراقها عن كتاب الله وتركها له أو عدم اعتماده حقاً للتعليم الديني والعمل

الديني. ثم الذي يثبت الرواية بدون إرجاعها إلى كتاب الله فهو على خطر أن يكون ممن {افترى على الله كذباً} فحين لا يعرض الرواية على الآية فليتأكد من نسبتها إلى دين الله فإن نسبها إلى دين الله فقط خاطر بالافتراء على الله، وإن نسبها إلى رسول الله فالكذب عليه كالكذب على الله لأنه رسول الله وكذلك لأنه قال وفي ما يقال بأنه أقوى حديث سنداً ومتناً في الأمّة "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" وفي رواية عدم ذكر لقيد "متعمداً" مما يعني أن كل نسبة لكلمة لرسول الله لم يقلها فهو كذب عليه من حيث الواقع، ثم مَن لم يرجع لكتاب الله ويعرض عليه ما روي له عن رسول الله فقد تساهل وخاطر ومسؤولية مخاطرته على رأسه فهو من قبيل الكذب شبه العمد الملحق بالعمد في حالات معينة من اللامبالاة أو التعصّب للرجال أو للطائفة وما أشبه. أقلّ ما يقال هو أن الذي يُرجع كل المعاني الخبرية والأمرية إلى كتاب الله فقد استبرأ لدينه وعنده بيّنة من ربّه وحجّته معه بإذن الله يوم يقوم الأشهاد.

فهذا الأصل ينبني على أسباب:

الأول، الكتاب وسيلة العقل في الخبر وفيه ما يكفي للنجاة والرفعة.

الثاني، الكتاب وسيلة للبيان عن سبيل الله وسبيل المجرمين والأمر كله لله.

الثالث، صاحب المتن يتكلم في دين الله ودينه في كتابه وهو آية وإمام رسوله.

الرابع، ما كان على الفرد فهو له، وما كان للأمّة فهو بالشورى، ولكل واحد الإبانة عن ما انتهى إليه. يعني الأمور العلمية مبنية على شرحها بالبرهان وقبول كل واحد لها إيماناً بها وتسليماً وليس بالإكراه والنفاق والاستسلام لقهر البشر، والأمور العلمية الخاصة بالفرد فكذلك، والأمور العملية الخاصة بالمجتمع فقرآنياً هي من أمر الناس جميعاً الذين يخصّهم الأمر وينطبق عليهم بالتالي لابد أن يكون شورى بينهم {وأمرهم شورى بينهم} لأنه {أمرهم} فلا إكراه إذن من هذه الناحية أيضاً وطاعة الله وطاعة رسوله نفسها غير مبنية على الإكراه {أطيعوا الرسول فإن تولّوا فإنما عليه ما حُمّل وعليكم ما حُمّلتكم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين}. فبعد العرض على كتاب الله والتحاكم إليه، يحق لكل مسلم ومسلمة إعلان ما آمن به وتبليغه وعدم كتمه حتى لا يكون ملعوناً {إن الذين يكتمون} {بلّغ ما أنزل إليك}، وبالنسبة للأمر الديني {لا إكراه في الدين}، وبالنسبة للأمر الاجتماعي {أمرهم شورى بينهم}، فالكلام مطلق والدين حرّ والحكم شورى عامّة، فلا مجال لإكراه أحد من المسلمين لغيره في منعه من الكلام أو إجباره على قول شيء ولا على التديّن بشيء يكرهه ولا على سلبه حقه في الشورى العامّة لأنه شريك في كل أمر اجتماعي من حيث تعلقه بنفسه أو بماله وهما ملكه ولا يحق لأحد صنع قرار فيهما باستقلال عنه وإلا كان معتدياً ظالماً جبّاراً باطشاً وطريق موسى لا يجتمع مع طريق فرعون.

٤-الحكم لكل جزء استقلالاً: بعد أن تركنا السند، ونظرنا في المتن فجرّدناه وأحصينا ما فيه من أخبار وأوامر، ثم حاكمناها إلى كتاب الله واحدة واحدة، فلابد من الحكم على كل جزء من هذه الأجزاء باستقلال عن الجزء الآخر، لأن الحق يقضي بأن {لا تزر وازرة وزر أخرى}، فمثلاً إذا نظرنا في متن فخرجنا منه بعشرة أخبار وسبعة أوامر، حتى لو كانت تسعة أخبار منها كاذبة وستة أوامر منها ظالمة، فهذا لا يعني أن الخبر التاسع والأمر السادس أيضاً يجب رفضهما بل {الحق أحقّ أن يُتَّبع} و {معاذ الله أن نأخذ إلا مَن وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون}. رفض جزء حكمنا عليه بأنه حق فقط لأنه مقترن بسبعين جزء حكمنا عليه بالبطلان والظلم، ليس عدلاً ولا عقلاً. {والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبينا} فكل جزء يؤخَذ بحسب ما فيه فقط وما يستحقه.

وهذا يعني أن الرواية الواحدة يمكن أن نأخذ منها أجزاء ونرفض منها أجزاء. فلا يوجد حكم كلّي عليها لا من حيث سندها ولا من حيث متنها جملةً. وهذا خلاف ما عليه الحال الآن عموماً. فالآن الرواية قد يُحكَم على سندها بالرفض لأنها "مسلسلة بالمجهولين" أو "فيها فلان الوضّاع" المشهور بالكذب أو ما أشبه، فتُترَك الرواية كلها ويُلقى متنها في سلّة المهملات، وهذا ظلم فإن في كثير من هذه المتون حسب اطلاعي البسيط من الفوائد أعظم مما يوجد في كثير جداً من الروايات التي أسانيدها عندهم أحسن الأسانيد وأصحها. كذلك قد تُقبَل رواية لأن سندها صحيح عندهم ومتنها مقبول لا شذوذ فيه ولا علّة، فيقبلون كل ما تحتمله الرواية من معاني خبرية وأمرية بالجملة، بدون تفصيل لأنها صحيحة، بل يتمحّلون ويتكلّفون في الدفاع عن كل جزئية تحتملها ولو على حساب القرءان ولو على حساب العقل ولو على حساب الذوق أيضاً. الحكم بالجملة على الرواية ينبغي رفضه. بل كل جزئية تؤخذ وحدها، فهذا أعقل وأعدل وأجمل. ويربّي الأمّة على الرقي والموضوعية والدقة، بدلاً من إجابة كل ناعق بالجملة أو رفض كل مختلف معك بالكلّية.

مثلاً، رواية {احتجّ آدم وموسى} في القدر. هذه الرواية وإن كانت صحيحة السند عند المعتقدين بالبخاري ومسلم مثلاً، فأنا لا أبالي بذلك، بل أرفض ما فيها من تحويل آدم إلى هيئة إبليس في الاحتجاج بالقدر فهذا مخالف للقرءان وعكس تماماً لصورة آدم القرآنية، وكذلك أرفض ما فيه من أخبار عن الكتب الإلهية من جوانب معينة، وهكذا توجد جزئيات كثيرة أرفضها. لكني أقبل جزئية الاحتجاج، وأن المسائل العلمية الدينية والعقائدية ينبغي أن تُناقض بالاحتجاج الكلامي، وفي الرواية صورة جميلة حيث لم يُسكِت آدم موسى بحجّة أنه والده ولا تراجع موسى عن حدّة النقد بحجّة أن آدم خليفة الله وبقية مقاماته. وهكذا يمكن تجريدها وتفصيلها إلى جزئيات، بعضها نقبله وبعضها نرفضه بحسب ما نراه بعد محاكمتها إلى ما علمناه من كتاب الله وثبت لدينا بالعقل والتجربة والذوق فإن كتاب الله أصلاً ما ثبت عندنا إلا بالعقل والتجربة والذوق {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم

حتى يتبيّن لهم أنه الحق} {إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنّا به} {إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة} {إنا أنزلناه قرءاناً عربياً لعلكم تعقلون} وآيات كثيرة في الباب.

لا يقال: فعلكم هذا من باب {أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض} فليس هذا من ذاك في شيء. هذا في كتاب الله والمعنى الذي يقرّون أنه في كتاب الله، فآمنوا ببعضه فعملوا به وكفروا ببعضه حين عملوا بضدّه، ومن ذلك ما حكاه من أنهم يخرجونهم من ديارهم خلافاً لكتاب الله المانع من ذلك لكنهم إن أتوهم أسرى يدفعون الفدية لتحريرهم عملاً بكتاب الله الموجب عليهم ذلك. لكن ليس هذا حال الروايات. الرويات ليس كتاب الله، ولا كل ما جاء فيها مطابق لكتاب الله. ثم نحن لم نكفر ببعضها بعض معرفة أنه الحق، بل كفرنا به بعدما عرفنا بكتاب الله والحجج العقلية أنه مضاد للحق فهذا من قبيل قول إبراهيم ومن معه من الموحدين لقومهم من المشركين "إنا كفرنا بكم" فهو كفر نوري وليس الكفر الناري.

فهذا الأصل مبرر بأسباب:

الأول، يجب قبول الحق أينما كان وأخذ الحكمة مطلقاً.

الثاني، العدل يقتضي التفصيل وعدم أخذ الشيء بغير ما هو عليه.

الثالث، فيه جهاد أكبر والأكبر أفضل. أي جهاد التمييز بين الأجزاء المختلطة والقدرة القلبية على قبول الحق ولو كان وسط ركام من الباطل وكذلك رفض الباطل ولو كان مختفياً وسط أمواج من الحق. فهو جهاد عقلي ديني في سبيل معرفة الحق والأحق وتحريره إن كان وسط الباطل والظلم أو تطهيره إن اختلط به شيء من نجاسة الباطل والظلم. والجهاد الأكبر أفضل من حيث أنه أصعب وأشقّ ففيه أجر أكبر من هذا الوجه على أساس أن الأجر على قدر المجاهدة.

الرابع، فيه تنمية الانصاف والاتزان والعمق في الأمّة.

هذا ملخّص طريق توحيد الأمّة من حيث افتراقها بسبب الرويات. وذلك بأربعة أصول:

١-القبول الكلّي مبدئياً.

٢-التجريد والاحصاء للمتن.

٣-الرجوع للكتاب والوزن به.

٤-الحكم لكل جزء استقلالاً.

وأما بالنسبة للاختلاف في الإمامة والسياسة، فله موضع آخر نبحثه فيه تفصيلاً إن شاء الله. لكن بالجملة: الإمامة شرح، السياسة شورى. كل شرور الإمامة في الأمّة راجعة إلى تغييب أصل شرح العلم الذي به خلاص النفوس وعمل الإمام الحق هو مجرّد شرح العلم ونشره في الأمّة بدون طلب

أجر أو جزاء على ذلك. كل شرور السياسة في الأمّة راجعة إلى تغييث أصل الشورى العامّة المستوعبة لكل أفرادها الذين سيقع عليهم الأمر وسيكلفهم في نفوسهم وأموالهم شيئاً ما. كل ما اخترعوه في باب الإمامة والسياسة غرضه تغييب الشرح والشورى، أرادوا إمامة بغير شرح أو بشرح مقابل أجر أو جزاء وخضوع، أو أرادوا سياسة بغير شورى عامّة. وإذا رجعت الأمّة إلى كتاب الله، وأرجعت الروايات إلى الكتاب كما بيّنا، فإن تأصيل الشرح والشورى سيكون أمراً متيسّراً بإذن الله. ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم العظيم.

....تم والحمد لله.